

U507. P 2/1-10

Title - FALSAFAH - E - ISLAM.

Author - Mohd. Imam Ali.

Publisher -

Date -

Pages - 412 -

Subject -

through the intricacies of
philosophy the author
intends to inject the
shiate feelings. One reads
• should remain careful
while studying this
publication.

VIII



فہرست مضامین جلد اول کتاب فلسفہ اسلام

128

نمبر شمار	مضمون	صفحہ	نمبر شمار	مضمون	صفحہ
۱	خطبہ	۱	۱۱	مسائل علم	۱۵
۲	دیباچہ	۳	۱۲	غایت علم	"
۳	مطلب اول مضامین	۹	۱۳	فصل پنجم بیان منشاء علوم	۱۶
۴	اہتدائی	۹	۱۴	فصل ششم بیان مراتب علم اور اسکے فوائد اور اسکے ساتھ عمل کا بھی لازمی ہونا	۱۸
۵	باب اول بیان علم	۱۵	۱۵	فصل ہفتم علم و کتابت کا لوازم ہونا	۲۱
۶	اور اسکے متعلقہ مضامین کا	"	۱۶	فصل ہشتم بیان اس امر کا کہ علم و کتابت کا شیوع کس طرح ہوا	۲۲
۷	فصل اول بیان ماہیت علم	"	۱۷	فصل نہم بیان اس امر کا کہ کتب اسلام کو کون علوم کا حامل بنا	۲۴
۸	فصل دوم بیان معنی علم	۱۰	۱۸	لازمی ہے۔	۳۰
۹	فصل سوم بیان علم حصولی و علم حضوری	۱۲	۱۸	باب دوم فلسفہ حکمت کا بیان	۱۸
۱۰	فصل چہارم بیان موضوع و مبادی و مسائل و غایت علم	"			
۱۱	موضوع علم	"			
۱۲	مبادی علم	۱۳			

نمبر شمار	مضمون	صفحه	نمبر شمار	مضمون	صفحه
۱۹	فصل اول فلسفه حکمت معنی	۳۳	۲۹	اصل چهارم علوم متعلق	۵۵
۲۰	فصل دوم حکمت نظری کا بیان	۳۴	۳۰	به اعیان	۵۵
۲۱	فصل سوم حکمت علمی کا بیان	۳۵	۳۱	فصل اول تقسیم علوم حکمت	۵۸
۲۲	باب سوم تقسیم	۳۶	۳۲	فصل دوم علوم البیات	۵۸
	تقریفات علوم	۳۷	۳۳	علوم جو کہ بطور اصول علم	۵۹
۲۳	اصل اول بیان علوم متعلق	۳۸	۳۴	النبیات ہیں	۵۹
	به کتابت	۳۸	۳۵	علوم جو کہ فروع علم البیات ہیں	۶۰
۲۴	اصل دوم بیان علوم متعلق	۳۹	۳۶	فصل سوم بیان علوم ریاضی	۶۱
	به عبارت	۴۰	۳۷	علوم جو کہ اصول علم ریاضی ہیں	۶۱
۲۵	فصل اول علوم متعلق مفردات	۴۱	۳۸	علوم جو کہ فروع علم ہیئت ہیں	۶۲
	و مرکبات	۴۱	۳۹	علوم جو کہ فروع علم ہندسہ ہیں	۶۳
۲۶	فصل دوم دیگر علوم فروعات	۴۲	۴۰	علوم جو کہ فروع علم عدد ہیں	۶۴
	علم ادب	۴۳	۴۱	علوم جو کہ فروع علم موسیقی ہیں	۶۵
۲۷	فصل سوم فن طرز ادا و	۴۴	۴۲	فصل چہارم بیان علوم طبیعی	۶۶
	طرز تحریر	۴۵	۴۳	علوم جو کہ اصول علم طبیعی ہیں	۶۸
۲۸	اصل سوم علوم متعلقہ	۴۶	۴۴	علوم جو کہ فروع علم طبیعیات ہیں	۷۰
	افعیان	۴۷	۴۵	علوم جو کہ فروع علم طب ہیں	۷۱
			۴۶	علوم جو کہ فروع علم طب ہیں	۷۱

نمبر شمار	مضمون	صفحہ	نمبر شمار	مضمون	صفحہ
۲۵	فروع علم فراست	۹۳	۵۹	علم وراثت	۱۲۹
۲۶	علوم جو کہ فروع علم سیمین	۹۷	۶۰	قسم اول علوم متعلق	
۲۷	اصل پنجم بیان علوم		۶۱	بہ عبادات	"
۲۸	شرعیات	۱۰۱	۶۲	قسم دوم علوم متعلق	۱۳۶
۲۹	فصل اول وہ علوم جو کہ اصول		۶۳	بہ غادات	۱۳۲
۳۰	علوم شرعیات	۱۰۲	۶۴	قسم سوم علوم متعلق	
۳۱	فصل دوم علوم جو کہ فروع		۶۵	بہ اخلاق مملکہ	۱۳۵
۳۲	علوم شرعیات	۱۰۹	۶۶	قسم چارم علوم متعلق	
۳۳	فروع علم قراءت	"	۶۷	بہ اخلاق نجات دہندہ	۱۳۸
۳۴	فروع علم تفسیر	۱۱۰	۶۸	باب چارم دیگر	
۳۵	فروع علم حدیث	۱۲۰		علوم جو کہ اصول	
۳۶	فروع علم اصول فقہ	۱۲۳		متذکرہ بالاس	
۳۷	فروع علم فقہ	"		خارج ہین	
۳۸	اصل ششم علوم متعلق		۶۹	پس کل تعداد علوم کی ۳۸۸ ہونگی	
۳۹	بہ حکمت عملی	۱۲۴			
۴۰	علوم جو کہ اصول حکمت عملی ہین	"			
۴۱	علوم جو کہ فروع حکمت عملی ہین	۱۲۵			
۴۲	اصل ہفتم علوم متعلق				
۴۳	تصفیہ باطن	۱۲۶			

صفحہ	مضمون	نمبر شمار	صفحہ	مضمون	نمبر شمار
۱۵۷	واجب ہونا	۷۳	۱۵۲	جنکے اسماء و تعریفات کتاب	۶۶
۱۵۸	فصل ہفتم انسانی آزادی کا ناممکن ہونا	۷۴	۱۵۳	یہا میں ذکر کئے گئے	۶۷
۱۵۹	باب ششم سلام	۷۵	۱۵۴	کابیان	۶۸
۱۶۰	کابیان	۷۶	۱۵۵	فصل اول حقیقت مابیت	۶۹
۱۶۱	فصل اول مابیت حقیقت	۷۷	۱۵۶	نہیب	۷۰
۱۶۲	دین اسلام	۷۸	۱۵۷	فصل دوم تصریح صناعتی	۷۱
۱۶۳	فصل دوم اسلام کی کتاب	۷۹	۱۵۸	آدم بہ اعتبار مذہب	۷۲
۱۶۴	(شرعیات) آسمانی کابیان	۸۰	۱۵۹	فصل سوم اغراض و فوائد	۷۳
۱۶۵	اسلام کی کتاب آسمانی	۸۱	۱۶۰	نزول کتب تعین شریعت	۷۴
۱۶۶	کے القاب	۸۲	۱۶۱	اور اسکی پابندی کا عقلا	۷۵
۱۶۷	بیان صفات قرآنی اور حضرت	۸۳	۱۶۲	واجب ہونا	۷۶
۱۶۸	ان علوم و مطالب کی	۸۴	۱۶۳	فصل چارم اوصاف کتاب	۷۷
۱۶۹	جو قرآن سے مستنبط	۸۵	۱۶۴	آسمانی	۷۸
۱۷۰	ہوتے ہیں	۸۶	۱۶۵	فصل خیم اسباب اختلاف	۷۹
۱۷۱	باب ہفتم چند	۸۷	۱۷۲	مذہب	۸۰
			۱۷۳	فصل ششم تحقیقات مذہب	۸۱
			۱۷۴	اور رفع اختلافات کا عقلا	۸۲

نمبر شمار	مضمون	صفحہ	نمبر شمار	مضمون	صفحہ
	تعارفات و اصطلاحات		۸۷	باب اول ابتداء	
۱۸۵	ضرورت کا بیان		۲۰۷	مخلوقات کا بیان	
۸۰	فصل اول امور عامہ کا بیان	۸۸	✓	فصل اول بیان کیفیت خلقت ملائکہ و ارواح و افلاک	۲۰۸
۸۱	فصل دوم موجودات کی تقسیم اور اُن کے قسام	۱۸۷	۲۰۹	فصل دوم ترتیب افلاک اور انکی گردش کا بیان	
۸۲	فصل سوم عالم کے معنی اور اسکے قسام	۱۹۳	✓	فصل سوم پیدائش و قسام عناصر کا بیان	۲۱۱
۸۳	فصل چارم علت و معلول کی تشریح	۱۹۶	۲۱۲	فصل چارم طبقات عناصر کا بیان	
۸۴	فصل پنجم دلیل کی مامیت اور اسکے قسام	۱۹۸	۹۲	فصل پنجم کرہ ہائے افلاک و عناصر کا بیان	
۸۵	فصل ششم محال عقلی و محال مادی کا بیان	۲۰۲	۹۳	فصل ششم کیفیات متعلقہ عناصر کا بیان	۲۱۳
۸۶	مطلب دوم علم طبیعیات	۲۰۷	✓	فصل ہفتم جسم کے معنی اور اسکی حقیقت کا بیان	۲۱۵

نمبر شمارہ	مضمون	صفحہ	نمبر شمارہ	مضمون	صفحہ
۱۰۳	فصل ششم پیدائش برق	۲۲۵	۹۵	فصل ششم جسم بیط و مرکب	
	آسمانی کا بیان		۲۱۶	کی تقسیم کا بیان	
۱۰۴	فصل ہفتم پیدائش تگرگ		۹۶	فصل ہفتم بیان نباتات کا	
۲۲۶	کا بیان		۲۱۷	اکہ خفا محال ہے	
۱۰۵	فصل ہفتم پیدائش شبنم		۹۷	باب دوم اصول علم	
	وژالہ وغیرہ کے اسباب		۲۱۸	طبیعیات کا بیان	
۲۲۷	کا بیان		۹۸	فصل اول احتمالہ عشر	
"	فصل نہم سبب پیدائش لہر		۲۱۹	کا بیان	
۱۰۷	فصل دہم بیان مین سبب		۹۹	فصل دوم سبب پیدا	
۲۲۸	پیدا ہونے برق کے			ہونے بخار و دخان کا اور	
۱۰۸	فصل یازدہم بیان سبب		۲۲۰	انہیں فرق کا بیان	
۲۲۹	پیدا ہونے صاعقہ کا		۱۰۰	فصل سوم بیان سبب	
۱۰۹	فصل دوازدہم بیان مین		۲۲۲	پیدا ہونے باد تند و خفیف	
	سبب پیدا ہونے شہات		۱۰۱	فصل چارم پیدائش ابر	
۲۳۰	ناقب و ستار ہائے مدار		۲۲۳	کا بیان	
	فصل حسینہ دہم بیان مین		۱۰۲	فصل پنجم سبب پیدائش	
۲۳۱	حررہ آسمانی کے			باران کا بیان	
	فصل چار دہم بیان مین سبب				
۲۳۳	پیدا ہونے شمسیات کے				

نمبر شمار	مضمون	صفحہ	نمبر شمار	مضمون	صفحہ
۱۱۲	فصل پانزدہم بیان مین سبب پیدا ہونے	۲۳۳	۲۳۸	علم معذنیات	۲۳۸
	نیازک کے	۲۳۳		فصل اول معذنیات کے	۱۱۹
۱۱۳	فصل شانزدہم بیان مین سبب پیدا ہونے قوس قزح کے	۲۳۵	۲۵۱	ابتدائی قسم	۲۵۱
۱۱۴	فصل ہفتم بیان مین سبب پیدا ہونے بارہ کے	۲۳۶		فصل دوم بیان اسباب	۱۲۰
۱۱۵	فصل ہجدهم بیان مین سبب پیدا ہونے زلزلہ کے	۲۳۷		پیدائش کوہستان و حیرات	۱۲۱
۱۱۶	فصل نوزدہم بیان مین سبب پیدا ہونے	۲۳۸		فصل سوم بیان سبب	۱۲۱
	آواز کے زمین سے او	۲۳۸	۲۵۳	پیدائش سیلاب نمک	۱۲۲
	باہر نکلنے باد و آتش کے	۲۳۸		و گوگرد وغیرہ	۱۲۲
۱۱۷	فصل ستم بیان اسباب	۲۳۹		فصل چارم بیان اسباب	۱۲۳
	پیدائش آب چشمہ و آب زیر	۲۳۹		پیدائش طلاء و نقرہ و مس	۱۲۳
۱۱۸	یہ آب چاہ	۲۳۹	۲۵۵	و آہن وغیرہ	۱۲۳
	باب سوم بیان	۲۳۹		فصل خپم بیان مراتب	۱۲۴
				معذنیات و اسباب اختلاف	۱۲۴
				اوزان و الوان و جسم و	۱۲۴
				ذائقہ وغیرہ	۱۲۴
				پہلا مضمون بیان	۱۲۴
				مراتب حیرات اور	۱۲۴
				انکے ناموں کا	۱۲۴

نمبر شمار	مضمون	صفحہ	نمبر شمار	مضمون	صفحہ
۱۲۵	دوسرا مضمون سبب اختلاف	۲۵۹	۲۶۸	وصلت کا	۲۶۸
۱۲۶	اوزان معدنیات	۲۶۲	۲۶۹	فصل چارم بیان اُن	۲۶۹
۱۲۷	تیسرا مضمون بیان اسباب	۲۶۳	۲۷۰	قوتوں کا جو کہ قوت ہائے	۲۷۰
۱۲۸	اختلاف الوان معدنیات	۲۶۴	۲۷۱	نفس نباتی کے خام	۲۷۱
۱۲۹	چوتھا مضمون بیان اسباب	۲۶۵	۲۷۲	بین	۲۷۲
۱۳۰	اختلافات طبع	۲۶۶	۲۷۳	فصل پنجم بیان ترتیب	۲۷۳
۱۳۱	باب چارم علم	۲۶۷	۲۷۴	قوت ہائے نباتی اور آخر کار	۲۷۴
۱۳۲	نباتات کا بیان	۲۶۸	۲۷۵	انکا معطل ہو جانا	۲۷۵
۱۳۳	فصل اول ابتدا کیفیت	۲۶۹	۲۷۶	باب پنجم علم	۲۷۶
۱۳۴	پیدائش نباتات اربعہ	۲۷۰	۲۷۷	حیوانات کا بیان	۲۷۷
۱۳۵	عناصر کے	۲۷۱	۲۷۸	فصل اول بیان پیدائش	۲۷۸
۱۳۶	فصل دوم بیان نفس	۲۷۲	۲۷۹	حیوانات اربعہ عناصر کے	۲۷۹
۱۳۷	نباتی کا اور اثبات اس	۲۷۳	۲۸۰	فصل دوم بیان قسام	۲۸۰
۱۳۸	امر کا کہ نفس علاوہ مزاج	۲۷۴	۲۸۱	قوت ہائے حیوانی	۲۸۱
۱۳۹	کے ہے۔	۲۷۵	۲۸۲	فصل سوم قوت محرکہ کا بیان	۲۸۲
۱۴۰	فصل سوم بیان قوت ہائے	۲۷۶	۲۸۳	فصل چارم بیان قولے	۲۸۳
۱۴۱	نباتات اور انکی حکمت	۲۷۷	۲۸۴	محرکہ ظاہری	۲۸۴

نمبر شمار	مضمون	صفحہ	نمبر شمار	مضمون	صفحہ
۱۳۹	فضل خجسم بیان قواسم مدرکہ باطنی	۲۴۴	۱۳۴	تیسرا مضمون بیان معنی روح و نفس و ناطقہ و نفس قدسی	۲۸۱
۱۴۰	باب پنجم بیان پیدائش انسان		۱۳۵	✓ فصل دوم بیان کیفیت پیش نوع انسان مبتدا حال مین بلا تولد	۲۸۲
	البعہ عناصر و تاثیر		۱۳۶	✓ پہلا مضمون درجہ ہجائی سے مرتبہ انسانیت پر پہنچنا۔	۲۸۳
	افلاک و انجم سے		۱۳۷	دوسرا مضمون بیان اعتدال چارم جو کہ مرتبہ پیدائش آدم ہے	۲۸۵
۱۴۱	✓ فصل اول بیان چند مقدمات کا نسبت پیدائش انسان بے مادر و پدر	۲۴۸	۱۳۸	تیسرا مضمون ذکر بہت سلسلہ پیدائش اعتدال چارم	۲۸۶
۱۴۲	پہلا مضمون بیان معنی عقل کل و نفس کل و صوت و عیشہ و قوت و طبیعت و طبع	۲۴۹	۱۳۹	چوتھا مضمون بیان سبب متزاج عناصر یا ہمدگر	۲۸۷
۱۴۳	دوسرا مضمون بیان معنی نفسارضی و حرارت غریزی و مزاج و بدن	۲۸۰	۱۴۰	پانچواں مضمون توضیح اس امر کی کہ ہر نفس جامع اپنے عناصر کا ہے	۲۸۸

تفہر شمار	مضمون	صفحہ	تفہر شمار	مضمون	صفحہ
۱۵۱	چھٹا مضمون بیان طہریت	۱۵۹	۱۵۱	چھٹا مضمون بیان طہریت	۱۵۹
	امتناع عناصر اور نکتہ عجیب			امتناع عناصر اور نکتہ عجیب	
	اوستے نتائج کا	۲۹۰		اوستے نتائج کا	۲۹۰
۱۵۲	ساتواں مضمون احوال عثمانیہ	۱۶۰	۱۵۲	ساتواں مضمون احوال عثمانیہ	۱۶۰
	چند نکات کا بیان جو کہ ہمارے			چند نکات کا بیان جو کہ ہمارے	
	دربار بیت بن	۲۹۲		دربار بیت بن	۲۹۲
۱۵۳	تیسری فصل بیان پیدائش	۱۶۲	۱۵۳	تیسری فصل بیان پیدائش	۱۶۲
	انسان بذریعہ والد	۲۹۳		انسان بذریعہ والد	۲۹۳
۱۵۴	پہلا مضمون پیدائش جنین	۱۶۳	۱۵۴	پہلا مضمون پیدائش جنین	۱۶۳
۱۵۵	دوسرا مضمون بیان	۱۶۴	۱۵۵	دوسرا مضمون بیان	۱۶۴
	حالات نطفہ	۲۹۵		حالات نطفہ	۲۹۵
۱۵۶	تیسرا مضمون بیان سبب	۱۶۵	۱۵۶	تیسرا مضمون بیان سبب	۱۶۵
	و مادہ ہونیکا	۲۹۶		و مادہ ہونیکا	۲۹۶
۱۵۷	فصل چارم بیان چند	۱۶۵	۱۵۷	فصل چارم بیان چند	۱۶۵
	مسائل کا متعلق ان بارہ			مسائل کا متعلق ان بارہ	
	قوتوں کے جو تمام حیوانات			قوتوں کے جو تمام حیوانات	
	میں مشترک ہیں	۲۹۹		میں مشترک ہیں	۲۹۹
۱۵۸	پہلا مضمون قوت ہائے محرکہ	۱۶۷	۱۵۸	پہلا مضمون قوت ہائے محرکہ	۱۶۷
	کا بیان	۳۰۰		کا بیان	۳۰۰
	دوسرا مضمون بیان چند امور	۱۶۸		دوسرا مضمون بیان چند امور	۱۶۸
	متعلق بہ قوت ذائقہ	۳۰۱		متعلق بہ قوت ذائقہ	۳۰۱
	چوتھا مضمون بیان چند امور	۱۶۹		چوتھا مضمون بیان چند امور	۱۶۹
	متعلق بہ قوت شامہ	۳۰۲		متعلق بہ قوت شامہ	۳۰۲
	پانچواں مضمون بیان چند امور	۱۷۰		پانچواں مضمون بیان چند امور	۱۷۰
	متعلق بہ قوت سامعہ	۳۰۳		متعلق بہ قوت سامعہ	۳۰۳
	چھٹا مضمون بیان چند امور	۱۷۱		چھٹا مضمون بیان چند امور	۱۷۱
	متعلق بہ قوت باصرہ	۳۰۴		متعلق بہ قوت باصرہ	۳۰۴
	ساتواں مضمون بیان	۱۷۲		ساتواں مضمون بیان	۱۷۲
	چند امور متعلق بہ حس			چند امور متعلق بہ حس	
	مشترک	۳۰۵		مشترک	۳۰۵
	اٹھواں مضمون بیان چند امور	۱۷۳		اٹھواں مضمون بیان چند امور	۱۷۳
	متعلق بہ قوت خیال	۳۰۶		متعلق بہ قوت خیال	۳۰۶
	نواں مضمون بیان چند امور	۱۷۴		نواں مضمون بیان چند امور	۱۷۴
	متعلق بہ قوت واپس	۳۰۷		متعلق بہ قوت واپس	۳۰۷
	دسواں مضمون بیان چند امور	۱۷۵		دسواں مضمون بیان چند امور	۱۷۵
	متعلق بہ قوت حافظہ	۳۰۸		متعلق بہ قوت حافظہ	۳۰۸

نمبر شمار	مضمون	صفحہ	نمبر شمار	مضمون	صفحہ
۱۷۸	گیارہواں مضمون بیان چند امور متعلق بہ قوت تصرف	۳۰۸	۱۷۸	پہلا مضمون بیان اثبات وجود عقل فعال	۳۱۵
۱۷۹	بارہواں مضمون بیان اس امر کا کہ یہ بارہ قوتیں مذکورہ بالا تمام حیوانات میں جسمانی ہیں	۳۰۹	۱۷۹	دوسرا مضمون بیان اس امر کا کہ معقولات نفس بشری پر کس طرح فائز ہوتے ہیں	۳۱۶
۱۸۰	فصل نچسٹم تحقیق ان چند قوتوں کی جو مخصوص انسان کے لیے ہیں	۳۱۰	۱۸۰	تیسرا مضمون بیان اس امر کا کہ نفس ناطقہ انسانی نہ جسم ہے نہ جسمانی	۳۱۷
۱۸۱	پہلا مضمون بیان معنی علم و ادراک و تخیل و توہم و تعقل	۳۱۱	۱۸۱	فصل ہفتم اثبات اس امر کا کہ نفس ناطقہ بدن سے مفارقت کر کے اپنے کمالات پر باقی رہتا ہے	۳۱۸
۱۸۲	دوسرا مضمون قوتہائے مخصوصہ یعنی عقل کا بیان	۳۱۲	۱۸۲	فصل ہشتم سعادت و شقاوت نفس کا بیان	۳۱۹
۱۸۳	تیسرا مضمون بیان معنی فکر و حدس	۳۱۳	۱۸۳	پہلا مضمون سعادت و شقاوت کا مبنی بہ لذت و الم ہونا و بیان مرتبہ سعادت	۳۲۰
۱۸۴	فصل ششم بیان عقل فعال اور اسکے متعلقہ امور کا	۳۱۵	۱۸۴	دوسرا مضمون سعادت و شقاوت کا مبنی بہ لذت و الم ہونا و بیان مرتبہ سعادت	۳۲۱

تفہر شمار	مضمون	صفحہ	تفہر شمار	مضمون	صفحہ
۱۸۱	دوسرا مضمون بیان اسباب	۳۲۱	۱۸۹	دوسرا مضمون بیان آثار روحانیہ اور اقسام اطلاع بہ امور غیبیہ	۳۲۲
۱۸۲	تفسیر مضمون سعادت و شقاوت	۳۲۳	۱۹۰	تفسیر مضمون بیان وحی والہام و معنی نبوت و مراتب انہا	۳۲۵
۱۸۳	فصل ہفتم قضا و قدر کا بیان	۳۲۴	۱۹۱	چوتھا مضمون کیفیت معجزات و محاکات خیالیہ سے مراد غیبی پر مطلع ہونا	۳۲۷
۱۸۴	فصل دہم اثبات اس امر کا کہ آدمی ہو غیبی سے مطلع ہو سکتا ہے	۳۲۵	۱۹۲	فصل سینزدہم بیان عنبرائے حالات و خرق عادات	۳۲۹
۱۸۵	فصل یازدہم خواب کا بیان	۳۲۹	۱۹۳	پہلا مضمون بیان سباب ظہور واقعات غریبہ	۳۳۰
۱۸۶	پہلا مضمون وجہ خواب دیکھنے کی اور اسکے کیفیات کا بیان	۳۳۰	۱۹۴	دوسرا مضمون بیان اسباب معجزات و کرامات	۳۳۱
۱۸۷	دوسرا مضمون بیان قسم خواب	۳۳۱	۱۹۵	تیسرا مضمون چشم زخم کا بیان	۳۳۲
۱۸۸	فصل دوازدہم امور غیبی سے حالت بیداری میں مطلع ہو سکتا	۳۳۳			

نمبر شمار	مضمون	صفحہ	نمبر شمار	مضمون	صفحہ
۱۹۴	چوتھا مضمون بیان اس امر کا کہ اندک طعام پر مدت تک انسان زندہ رہ سکتا ہے	۲۰۳	۱۹۷	پانچواں مضمون بیان اس امر کا کہ ایک شخص سے ایسا فعل صادر ہو سکتا ہے جو دوسرے سے ناممکن ہو	۲۰۳
۱۹۷	پانچواں مضمون بیان اس امر کا کہ ایک شخص سے ایسا فعل صادر ہو سکتا ہے جو دوسرے سے ناممکن ہو	۲۰۵	۱۹۸	فضل چہار دہم چند مختلف مضامین کا بیان	۲۰۴
۱۹۸	فضل چہار دہم چند مختلف مضامین کا بیان	۲۰۶	۱۹۹	پہلا مضمون ضیا اور نور کا بیان	۲۰۸
۱۹۹	پہلا مضمون ضیا اور نور کا بیان	۲۰۹	۲۰۰	دوسرا مضمون صدا کا بیان	۲۰۹
۲۰۰	دوسرا مضمون صدا کا بیان	۲۰۹	۲۰۱	تیسرا مضمون پانی کا شکل کر رہ ہونا	۲۰۹
۲۰۱	تیسرا مضمون پانی کا شکل کر رہ ہونا	۲۰۹	۲۰۲	چوتھا مضمون زمین کا گروی ہونا	۲۰۹
۲۰۲	چوتھا مضمون زمین کا گروی ہونا	۲۰۹			
۲۰۳	پانچواں مضمون اعتدال مزاج کا بیان	۲۰۳			
۲۰۴	چھٹا مضمون انسان کا اعتدال حقیقی سے قریب ہونا	۲۰۴			
۲۰۵	ساتواں مضمون عمر انسان کا بیان	۲۰۵			
۲۰۶	ہشتم ذکر میں چند وصیتیں شیخ ابو علی سینا کے	۲۰۶			
۲۰۷	مطلب سوم علم	۲۰۷			
۲۰۸	مابعد الطبیعتہ	۲۰۸			
۲۰۹	باب اول علم	۲۰۹			
۲۱۰	الہیات کا بیان	۲۱۰			
۲۱۱	فضل اول وجود باری تعالیٰ کا بیان	۲۱۱			

صفحہ	مضمون	نمبر شمار	صفحہ	مضمون	نمبر شمار
۳۷۲	کا عقلاً واجب ہونا	۲۱۹	۳۵۵	فصل دوم معرفت خدا کا بیان	۲۱۰
۳۷۴	فصل ششم انسان کے لیے ریج والم دینیوی کا عقلاً خلاف عدل خداوندی نہونا	۲۲۰	۳۵۷	فصل سوم صفات ثبوتیہ و کمالیہ کا بیان	۲۱۱
۳۷۹	فصل ہفتم خدا کے لطف و توفیق کا بیان	۲۲۱	۳۵۹	فصل چارم صفات سلبیہ کا بیان	۲۱۲
۳۸۱	فصل ہشتم تقدیر و تدبیر کا بیان	۲۲۲	۳۶۵	باب دوم عدل کا بیان	۲۱۳
۳۸۲	باب سوم نبوت کا بیان	۲۲۳	۳۶۷	فصل اول افعال یکہ صحنی قبح کا بیان	۲۱۴
۳۸۳	فصل اول غرض بعثت ابنیا اور وجوب بعثت اندو کے قانون عقلی	۲۲۴	۳۶۸	فصل دوم خدا کے افعال کا بیان	۲۱۵
۳۸۴	فصل دوم صفات و شرائط نبوت	۲۲۵	۳۶۹	فصل سوم افعال بندگان کا اختیار ہونا	۲۱۶
۳۸۵	فصل سوم وحی کا بیان	۲۲۶	۳۷۰	فصل چارم خلقت اشیاء کے اغراض کا بیان	۲۱۷
			۳۷۱	فصل خپم تقرر تکلیف شرعی	۲۱۸

نمبر شمار	مضمون	صفحه	نمبر شمار	مضمون	صفحه
۲۲۷	فصل چارم علامت نبوت		۲۳۳	باب پنجم معاد	
	کابیان	۳۸۴		کابیان	۳۰۳
۲۲۸	فصل پنجم نبوت حضرت خاتم			فصل اول اثبات	۲۳۲
	انبیا کابیان	۳۹۰		معاد	"
۲۲۸	باب چهارم			فصل دوم معاد کا	۲۳۵
	امامت کابیان	۳۹۵		اعتقاد و عمت لازمی	
۲۲۹	فصل اول تعیین امام کا عقلاً		۳۰۴	ہونا	
	مغایب نباشد واجب ہونا	۳۹۴		فصل سوم بقاء روح	۲۳۶
۲۳۰	فصل دوم تعیین امام کا مستحاج		۳۰۶	کابیان	
	رسول واجب ہونا	۳۹۶		فصل چارم ہشت دوزخ	۲۳۷
۲۳۱	فصل سوم شرائط و صفات		۳۰۷	کابیان	
	امام کابیان	۳۹۸		سوال کبیل ابن یاسین	۲۳۸
۲۳۲	فصل چارم نصوص خلافت			تحقیق معنی حقیقت از حضرت	
	مطلقہ حضرت سید الانام			امیر علیہ السلام	"
	کابیان	۴۰۰	۳۱۱	ختم الکتاب	

نقل گرامی نامہ جناب فضیلت مآب جامع کمالات صوری و
معنوی مولوی محمد عبدالباری صاحب نادت فیوضات

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

حامداً و صلیّاً و سَلِّماً

CHECKED-2012

ان
الزما
عن رسته
حاجہ اللہ

※

عمیم الاحسان والاقتنان جناب اجمہ محمد امام علی خان
السلام علیکم۔ کتاب فلسفہ اسلام کی فہرست دیکھنے اور دیا چہ سننے
سے خوبی کتاب اور محنت جناب ظاہر و باہر ہے۔ سرمایہ اُردو میں آپ کی
علو ہمتی سے یہ گران بہا اضافہ ہوا ہے۔ مطالب حدیدہ و مضامین مفیدہ
اس قدر ایک میں مجتمع کم ملین گے۔
خواہش ہے کہ جلد یہ کتاب طبع ہو اور اہل ملک منتفع اور سود مند
ہوں۔ جزاکم اللہ عنا خیر الجزا۔

فقیر محمد عبدالباری عفا اللہ عنہ





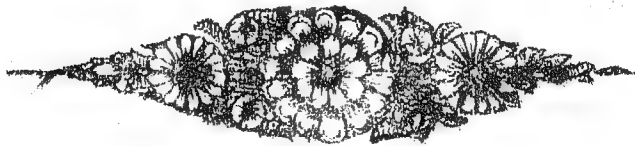
خطبہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حم و سپاس بے پایان خداے واہب العطا کے لیے شایان ہے جسکے آثار جمال ذرات کائنات پر جلوہ گنان اور انوار جلال کثرت موجودات پر نور افشان ہیں۔ نظام عالم امکان اُسکی وحدانیت پر بُرہان روشن و غرائب حوادث دوران اُسکی کمال قدرت پر دلیل مبہرین ہیں۔ اُسکی ذات خود اُسکے وجود پر حجت قاطع اور اُسکا وجوب خود اُسکی ذات پر دلیل ساطع ہے۔ مقاسات ممکنات سے منزہ و مجانسات مخلوقات سے مبرا۔ اُسکے غوامض حکمتیں نامتناہی کے ادراک میں عقول حکماء، دوران قاصرو حیران۔ اُسکے دقائق حقائق معارف کے انکشاف میں فحول علماء، زمان عاجز و سرگردان ہیں۔ اُسکی قدرت قاہرہ تمام عالم کی متحدہ قوتوں پر مسلط۔ اُسکی حکمت بالغہ کے تحت میں جملہ اجناس مخلوقات مربوط و منضبط ہیں۔

و ہزاران ہزار تحائف لطائف درود و سلام اُس سلطان سریر رسالت کے لیے زیبا ہیں جسکا جوہر نورانی مسجود ملائکہ ہو کر عقدہ کشا

طلسم کن فیکون ہوا۔ اور اس انسان کامل کے لیے جسکو خالق جاوہر علی نے
 معلّم ملّا اعلیٰ و حاکم طبقات ارض و سما بنا کر اپنی سفارت کا تمغا
 پنہایا یعنی جناب سرور کائنات مقرر موجودات رحمت عالمیان۔ خاتم
 پیغمبران۔ مرکز محیط معارف دین متین۔ محور دوائر علوم اولین و آخرین
 برگزیدہ حضرت کبریا جناب محمد مصطفیٰ اور اعلیٰ آل طیبہ و طاہرہ کے
 لیے جسکو حاکم علی الاطلاق نے خازنان ملت بیضا۔ حافظان شریعت غرا
 مؤیدان سیاست عظمیٰ۔ مؤدیان ریاست کبر کے ہادیان منابع
 طریقت۔ مرشدان مسالک حقیقت۔ سفینہ نجات امت مرحومہ
 وسیلہ غفران و رحمت مطلقہ مقرر کیا۔ علی الخصوص اوس بزرگوار کے
 لیے جسکی وصایت و خلافت بزبان حضرت یزدان موجب کمال دین و
 اتمام نعمت ہوئی اور جسکی ذات بابرکات بحسب اتحاد جوہریت و اشتراک
 نورانیت عین نفس رسول قرار پا کر شتم امور رسالت ہوئی یعنی صاحب
 سیف مسلول۔ حامل لواہ رسول۔ جوامع الکلم۔ منابع الحکم۔ رونق محراب
 باب مدینہ علم پیغمبر سید اوصیا۔ سرور اولیاء حضرت علی مرتضیٰ
 صلوات اللہ علیہ اجمعین





عالم ایجاد عجیب حیرت انگیز کل ہے جس کے موجد بیکتا کو خدا اور اس کی حرکت
 و ہندہ قوت کو قدرت خدا کہتے ہیں۔ اس کل میں بے شمار پُرزے ہیں
 مگر اصلی کارکن پُرزہ اسکا انسان کامل ہے۔ اگر موجد نہوتا تو یہ لا جواب
 کل کیونکر ایجاد ہوتی اور اگر ایسی لاثانی کل نہوتی تو موجد کا کمال صنعت
 کس طرح ظاہر ہوتا۔ موجد ہمارے حواس ظاہری سے محسوس نہیں ہوتا
 مگر پُرزے پیش نظر ہیں۔ موجد یہ چاہتا ہے کہ پُرزہ دن کو چلا کر اپنی
 قدرت ظاہر کرے اور پُرزے اس لیے ہیں کہ وہ جگر قدرت کا کرشمہ
 دکھائیں۔ ان پُرزوں کی دقیق حکمتوں کا سمجھنا اور انکی مصلحتوں کا جانتا
 اسی کا نام علم ہے اور ان کے بے شمار فوائد کو کام میں لانا اسکو عمل
 کہتے ہیں پھر علم و عمل سے جو نتیجہ حاصل ہو اسی کا نام راحت جاودانی ہے
 انسان اس عظیم الشان کل کی مثالی تصویر ہے اسی لیے اسکو عالم صغیر کا
 لقب دیا گیا کیونکہ جو کچھ عالم کبیر میں ہے اُسکی مثال اس عالم صغیر میں
 موجود ہے۔ اس چھوٹی سی کل کے اندرونی و بیرونی پُرزے نہایت حکم

اور عجیب و غریب صنعت کے ہیں اور بہت ہی مناسبت کے ساتھ اپنے مقام پر نصب کئے گئے ہیں لہذا اسکو خوبی سے چلکر عمدہ نتائج دکھانا چاہیے وہ تدبیر جس سے اس کل کے پُر صنعت پُر زہے قدرتی قوت کے اثر سے خوبی کے ساتھ چلیں تاکہ عمدہ نتائج ظاہر ہوں اسکو حکمت عملی کہتے ہیں جسکا پہلا جزو فلسفہ اخلاق ہے یہی وہ حکمت ہے جو انسان کے اعضا اور قوتوں کو نہایت خوبی سے کام میں لا کر اسکو انسان کامل بنادیتی ہے اور وہی انسان کامل تمام عالم کی کل کا اصلی پُر زہا ہو کر دنیا کا مالک ہو جاتا ہے اور عیش جاودانی حاصل کرتا ہے۔

یہ کتاب حکمت عملی کی تشریح ہے۔ مذہبی مناظرہ و مباحثہ سے اسکو بچھڑانے میں علماء اہل علم و حکماء اسلام کے مسلمہ مسائل عقلیہ و دلائل حکمیہ سے خوشہ چینی کی بجائیں تاکہ سب عقلین کو قبول کر سکیں اور بلا لحاظ ملت و مذہب ہر طبقہ کا آدمی اُسے بہرہ مند ہو۔ حکمت عملی چونکہ انسان کے فرائض متعلقہ ہر قسم اسام زندگانی شخصی و اہلی و ملی کی تکمیل سے وابستہ ہے لہذا اُس پر اپنے فرائض کا دریافت کرنا عقلاً واجب ہے۔ لیکن اُن فرائض کی اہمیت موقوف ہے اُنکے مقرر کرنے والے کی معرفت اور نیز اپنی ذات کی معرفت پر جسکے لیے فرائض کا تعین ہوا۔ لہذا اس کتاب میں حکمت عملی کے ساتھ علم الہیات و علم طبیعیات کے اہم مسائل کا ذکر اس لیے ضروری معلوم ہوا تاکہ فرائض انسانی پر عمل کرنے کے لیے مستحکم دلائل پیش نظر رہیں اور اُنکے ادا کرنے میں کوئی حجت باقی نہ رہے۔

تالیف

گو کہ مجھ ایسے پھر ان کے لیے علم و حکمت کے دشوار گزار وادی میں قدم رکھنا
سودا سے بے سہر کا مضمون تھا کیونکہ ۵

بھلا یا وحشت دل نے پڑھا تھا جو دین | فقط اک نام گل کا یاد ہر ساری گلستانین
علاوہ اسکے منصبی اشغال۔ دماغ مضطرب احوال۔ دل پر از ملال۔ گواہوں
تردوات و فکار۔ مسافرت میں بے مونس و غمگسار۔ فرقت اجاب کا غم و خست
شباب کا الم۔ قومی اخطا پر رائل۔ سامان راحت زائل۔ پھر ان حالات
میں ایسے امراہم کا ارادہ بقول شخصیکہ ۵

جب دل نہ رہا تب رز و کی | جب پاؤں تھکے تو بستجو کی

مگر ان پر آشوب اور تیرہ و تار بغاوت کے بادلوں نے دل ہلا دیا جو ٹیسیوں
صدی مسیحی کے عشرہ اولے میں خلیج بنگال سے بجائے آب خوشگوار کے آزادی
کا آتشکدہ لیکر اٹھے ہن۔ انکی مہیب گرج چار دانگ ہندوستان میں
سنائی دیتی ہے اور انکی برق شعلہ بار کی چمک انگلستان کے دارالامارہ پر
پڑنے لگی ہے۔ اس مہیت ناک منظر نے مجھے اپنی فکر بھولادی۔ قوم کو اس
راحت سوز بلا سے بچانے اور دولت برطانیہ کے حقوق سلطانی ادا کر کے لیے
خدا کا نام لیکر قلم اٹھایا۔ ہمت نے کہا ۵

رفاہ عام ہو جس سے کوئی وہ کام کر جانا | نہوگر کامیابی سعی وہ کرنا کہ مر جانا

۱۰ شہر میرے حبیب کی جا علیٰ غایت صاحب جا لکھنوی سیرٹریٹ الاکامیرے حسب حال ہو

اغراض و مقاصد تالیف

قانون حکمت کا یہ مسئلہ مسلّم ہے کہ جس دل پر خدا کی عظمت کا اثر نہ ہوگا جس کے آثار قدرت سر لوحہ عیان میں تو وہ دل شاہی حکومت سے بھی متاثر نہ ہوگا۔ فرمانبرداری اصل میں اُس شکر گزاری کا نام ہے جو احسانات کے عوض ادا کی جائے۔ جو دل منعم حقیقی کی لاکھ نعمتوں کی قدر نہ کرے اور اداسے شکر یعنی لوازم عبودیت پر مستعد نہ ہو وہ منعم مجازی یعنی بادشاہ دنیوی کے احسانات کو کیا مانے گا۔ بدیہی مثال اسکی یہ ہے کہ جو بے تربیت اطفال اپنے والدین کے مطاعین سے اپنا استاد کی بھی حکومت کا اثر نہیں پڑتا۔ مسلمانوں میں بادشاہ کو اس اللہ کہتے ہیں اور ہندو اسکو اوتار جانتے ہیں۔ اس سے مطلب یہ ہے کہ وہ خدا کی طرف سے اصلاح حال نگاہان ملک میں امن و امان قائم کرنے کے لیے مقرر ہوتا ہے۔ پس جس بنیاد پر خدا کی عبادت فرض ہے اُسی بنیاد پر عقلاً بادشاہ وقت کی اطاعت واجب ہے۔ چنانچہ غرض اس کتاب کی تالیف یہ ہے کہ وہ تخم آزادی جو فلسفہ حال نے ہندوستانیوں کے دلیں بٹھا کر خدا کی نافرمانی اور بادشاہ وقت سے سرتابی کا درخت طیار کیا ہے اور اُسکے ثمر بے لذت اُنکو و نیز سلطنت برطانیہ کو کھانا پڑتے ہیں وہ دل کی کھیتی سے نکل جائے اور بجائے اُسکے وہ دانہ بویا جائے جو خدا پرستی کے خوش ذائقہ پھل اور شاہی فرمان پزیری کے خوشنما پھول پیدا کرے۔

قریب دس سال کا عرصہ گزرا کہ میں نے کتاب ”آثار یادگار“ میں موجودہ طرز تعلیم و تربیت اور اُسکے خراب نتائج پر ایک طویل مضمون لکھا تھا جو درجہ خالی نہ تھا مگر ظاہر پرست طبیعتوں نے اسکو عالم خواب کے بے سرو پا تصور است

و تصویرات جانکر لوح خاطر پر چھنے نہ دیا۔ مگر آخر کار بعد خرابی بصرہ اسباب
ملک اور سرکار دو لٹہ اردو نوں کو یہ اثر محسوس ہوا کہ مذہبی تعلیم سے
غفلت اور قانون الہی سے بے خبری کے یہ نتائج ہیں کہ خیالات آزادی
اپنی حد سے متجاوز ہو گئے۔ لیکن اب تو وقت از دست رفتہ کا مضمون ہے۔
وہ زمانہ مشکل سے آئیگا کہ مردہ دلون میں مذہبی روح داخل ہو کر اعضا و جوارح
کو طاعت الہی پر حرکت دے۔ کیونکہ عموماً طبیعتوں کا میلان اس جانب ہے کہ
ہر بات میں عقلی دلیل پیدا ہو پھر عقل بھی وہ جو مبہم و معاد سے بخیر اور وادی جہا
میں متحیر محض طبیعات پر مدار کار نظریات سے بعد و انکار لہذا مذہب ملت
میں اصلاح و ترمیم کے لیے ہر تنفس آمادہ۔ صراط مستقیم کو چھوڑ کر جاوہ ضلالت
پر استاد۔ ایسے امر اہم کو دنیا کے معمولی کار و بار پر قیاس کرتا ہے اور اپنے
اختراع و الحاد پر ناز ان و خندان ہوتا ہے۔ پس ایسی صورت میں بہترین تدبیر
یہی ہوگی کہ اغراض و اصول مذہب اور ان کے مصالح و فوائد فلسفیانہ انداز سے
دلنشین کئے جائیں اور معقولی طرز سے دہریانہ خیالات دفع کر کے خدا پرستی کی
راہیں دکھائی جائیں۔

چنانچہ اصلی مقاصد اس کتاب کے یہی ہیں اور ایسے ہی مطالب اس میں
جہا تک ممکن ہو گا سلیس و عام فہم اردو میں ادا کیے جائیں گے اللہ انکا علم ہم
ہو نامیرے امکان سے باہر ہے۔ اظہار امر واقعی کی نیت سے اتنا کہنا امید ہے
کہ داخل خود ستائی نہ سمجھا جائے کہ جو مضامین اس کتاب میں مجتمع ہیں وہ غالباً
کسی دوسری کتاب میں کیا دستیاب نہونے خصوصاً زبان اردو میں تو اس کے
ترجمہ و تالیف پر شاید کسی نے اب تک اقدام نہ کیا ہو اور اگر ایسا ہو تو میں
اُس سے آگاہ نہیں۔

التاسع مؤلف

جو جانفشانی اور صرف قوت روحانی میں نے اس کتاب کی تالیف میں کی ہے
 اُس سے خدا عالم ہے یا اہل بصیرت اسکا اندازہ کر سکتے ہیں یہ مضامین علم
 و حکمت باوجود سہولت زبان ایسے آسان نہیں کہ معمولی لیاقت کے لوگ
 بدون استاد ماہر فن اُنکو سمجھ سکیں اور اُنکے تاریک دماغ محض نگاہ کے ذریعہ سے
 انوار علوم کو فوراً قبول کر لیں بلکہ اگر شوق ہے تو اُنکو محنت و توجہ سے جمل
 کریں۔ اور ناظرین حقیقت آگاہ و روشن دماغ سے التجا ہے کہ لغزش قلم کو
 چشم پوشی کی نگاہوں سے ملاحظہ کر نیلے اور اگر یہ قومی خدمت پسند کے
 تو مؤلف کو کلمہ خیر سے فراموش نہ فرمائیں گے۔

نام اس کتاب کا

”فلسفہ اسلام“ ہے

راقم محمد امام علیخان ابن راجہ محمد کاظم حسین خان مرحوم و مغفور
 تعلقہ دار ریاست بھٹوانہ ضلع بارہ پٹی صوبہ اودھ۔

مطلب اول مضامین ابتدائی

اس میں چند ابواب ہیں۔

باب اول بیان علم اور اس کے متعلقہ مضامین کا

اس باب میں چند فصلیں ہیں۔

فصل اول بیان ماہیت علم

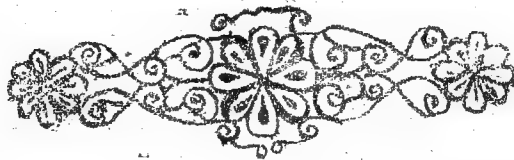
واضح ہو کہ علم سے مراد صورت حاصلہ عقلیہ ہے یعنی کسی شے کی صورت جو عقل میں حاصل ہو اسی کا نام علم ہے یا یوں سمجھنا چاہیے کہ ادراک کنندہ کے نفس میں اس چیز کی ماہیت کا صورت پزیر ہو جانا جس کا کہ ادراک کیا گیا ہے۔ اس تعریف میں ظن۔ وہم۔ شک۔ جہل مرکب اور تقلید سب داخل ہیں۔ لیکن یہ عام تعریف ہوئی مگر بیان تخصیص مراد علم سے صورت حاصلہ یقینیہ ہے جس میں دوسرے احتمال کو دخل نہ ہو کیونکہ لفظ علم کا عام ہے لہذا اس کا اطلاق بہ اعتبار حقیقت و مجاز کے مختلف طور پر ہوتا ہے۔ صورت سے بیان مراد وہ چیز ہے جو عقل میں حاصل ہو مثلاً ماہیت انسان کا عقل میں لانا کہ وہ کیا شے ہو یہی صورت حاصلہ عقلیہ ہوئی۔ اس کے دو درجہ ہیں ایک یہ کہ محض انسانی

اصلیت بدون کسی دوسرے خیال کے عقل میں لائی گئی اسکا
 نام تصور ہے۔ دوسرے یہ کہ جو صورت اس طرح عقل میں لائی گئی
 اسکو بقدر امکان متام اس کے امور متعلقہ پر نظر کر کے جیسا کہ وہ اصل
 میں ہیں سمجھ بھی لیا تو اسکا نام تصدیق ہے مثلاً انسان کا تصور کر کے
 عقل میں یہ قرار دے لیا کہ وہ حیوان ناطق ہے تو یہ صورت حاصلہ
 عقلیہ تصدیق کہی جائی گی۔ اب اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے
 کہ آیا کسی چیز کا علم مستلزم اس کے وجود کا ذہن میں ہے جیسا کہ اکثر
 فلاسفہ کا قول ہے یا یہ کہ وہ علم محض ایک تعلق ذہنی درمیان عالم و
 معلوم کے ہوتا ہے جیسا کہ علماء متکلمین کا قول ہے۔ پس پہلی صورت
 میں تو اختلاف اس امر کے نسبت نہیں کہ جب ہر کو کسی چیز کا
 علم حاصل ہوا تو تین امر متحقق ہو جاتے ہیں ایک صورت حاصلہ ذہنی
 دوسرے اس صورت کا ذہن میں نقش پزیر ہونا۔ تیسرے نفع
 نفس کا اس کے قبول کرنے میں۔ البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ
 انہیں سے کون سی صورت کو علم کہیں صحیح یہ ہے کہ علم ایک مقولہ
 کیف ہے جو اپنے محل پر واضح ہو جائے یعنی ایک ایسی کیفیت ہے
 جو ذہن میں صورت پزیر ہو کر اس کے آثار ظاہر میں منکشف ہو جائیں

فصل دوم بیان معنی علم

علم کے معنی اور اک کے ہیں۔ اطلاق اس لفظ کا مجموعی طور سے
 ان مسائل پر کیا جاتا ہے جو کسی علم سے متعلق ہوں۔ اور علم کے

معنی یقین کے بھی ہیں کیونکہ مثل یقین کے علم بھی فعال قلب میں ہے اور نیز بعض عقل
 و توہم و تخیل کے ہیں کیونکہ یہ سب ادراک کے انواع میں سے ہیں
 مخفی نہ رہے کہ علم حادث خواہ متعلق بہ امور کلی ہو یا جزوی اسکا
 کوئی محل و مقام عقلاً ممکن نہیں بلکہ حادث اند عالم جس جزو بدن سے
 چاہے اس سے علم کو متعلق کر دے مگر از روئے نقل کے معلوم ہوتا ہے
 کہ محل علم کا قلب ہے کیونکہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے
 فیکون لہم قلوب یعقلون بھرا پس ہوتے ہیں اُنکے واسطہ
 قلوب کہ عقل کرتے ہیں انہی اور حکماء کا قول ہے کہ محل علم
 حادث کا نفس نا طبع ہے۔ چنانچہ نسبت بقا و علم و عقل بعد از موت
 متکلمین میں اختلاف ہے مگر حق یہ ہے کہ ضرورت عقلی و شرعی
 مستدعی اسی امر کی ہے کہ بقا علم کا نفس کے ساتھ دوام لازمی ہو
 ورنہ ایسی نعمت عظمیٰ سے محرومی مستلزم اس امر کی ہے کہ تمام لذات
 و نعمات و عذاب و عقاب اخروی سے حرمان و بنجیری رہے اور جب
 یہ ہوا تو سزا و جزا، روز آخرت جس سے مراد معاد حقیقی ہے عبث
 ہوگی حالانکہ تمام ملل و ادیان میں کتب سماویہ سے معاد کا ہونا ثابت ہے
 یہاں تک کہ فلاسفہ بھی از ابتداء عقلینوس تا جالینوس معاد کے
 قائل ہیں صرف فرق اتنا ہے کہ اُنکے نزدیک معاد روحانی ہوگی
 نہ کہ جسمانی۔ اور اہل شرع معاد جسمانی کے قائل ہیں۔



فصل سوم بیان علم حصولی و علم حضوری

علم حصولی وہ ہے کہ حصول صورت شیے کا اور اک کنندہ کے نفس میں ہو جائے جو کہ پہلے نہ تھا کیونکہ کسی چیز کا علم حاصل ہونا وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ اُسکی صورت ذہن میں نقش پذیر نہ ہو جائے ورنہ بعض کسی چیز کے سامنے حاضر ہو جانے سے اُسکا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ پس انسان کی نسبت عیلم حاصل ہونا کہ وہ حیوان ناقص ہے اسوجہ سے ہے کہ اُسکی صورت ذہن میں نقش پذیر ہو گئی جو کہ پہلے نہ تھی۔ اور علم حضوری وہ ہے کہ فی نفسہ تمام اشیاء اور اک کنندہ کے نفس میں حاصل ہوں یعنی بلا واسطہ حصول صورت کے علم اشیاء کا حاصل ہو جائے جیسا کہ نفس ناطقہ کو علم اپنی ذات و صفات کا بلا حصول صورت کے حاصل ہے چنانچہ علم باری تعالیٰ کے نسبت بہ مخلوقات از قبیل علم حضوری ہے مگر اُسکے اطلاق و اعتبار میں فرق ہے جسکا ذکر علم الہیات میں کیا جائے گا۔

فصل چہارم بیان موضوع و مبادی مسائل و

غایت علم
موضوع

یہ ظاہر ہے کہ سعادت انسانی حقائق اشیاء کی معرفت پر مبنی ہے

کہ بقدر طاقت بشری اُنکے حالات سے واقف ہو۔ مگر حقائق اشیاء اور اُنکے حالات بے شمار ہیں جنکا ضبط کرنا اور آسانی سے معلوم کر لینا دشوار ہے۔ لہذا ہر شے کے لیے اُس کے حالات و متعلقات ذاتیہ جدا جدا مرتب کرنا اور اُنکی ایک حد مقرر کرنا ضروری ہوا۔ اسی مجموعہ اشیاء متناسبہ و متعلقہ کو ایک علم قرار دیا جس کے لوازمات و متعلقات کا نام موضوع علم ہے پس موضوع علم وہ چیزیں ہیں جن سے اُس علم میں بحث کی جائے۔ انہیں چیزوں کو اُس علم کے عوارض ذاتیہ کہتے ہیں جن کے سبب سے ہر علم بجائے خود دوسرے علم سے جدا ہوتا ہے۔ غرض ان عوارض ذاتیہ کے معین کرنے سے یہ ہے کہ ہر علم کی تعلیم میں آسانی ہو ورنہ ہر مسئلہ بجائے خود ایک علم قرار دیا جاسکتا ہے اور اُس پر کتاب مدون ہو سکتی ہے۔ بالاجملہ ہر علم کے لیے ایک موضوع ہوتا ہے اور ایک غایت ان ہر دو اعتبارات سے اُس پر علم کا اطلاق کیا جاتا ہے مگر فرق یہ ہے کہ موضوع سے مراد عوارض ذاتیہ ہیں اور غایت سے مراد عوارض خارجیہ ہیں۔ لہذا تعریف علم کی کبھی تو یہ اعتبار موضوع کے کیجاتی ہے جیسے علم ہندسہ کا موضوع خط و سطح و جسم تعلیمی ہے اور کبھی بہ اعتبار غایت کے کیجاتی ہے جیسے علم اصول فقہ کی غایت اولیٰ اربعہ سے احکام شرعیہ کا استنباط کرنا۔

یہ امر جائز ہے کہ بہ اعتبار تخصیص و تعمیم کے ایک علم کا موضوع دوسرے علم کا بھی موضوع قرار دیا جاوے یا ایک ہی موضوع بالمشاکلت دو علم کا موضوع سمجھا جائے مثلاً اجرام فلکیہ بہ اعتبار اپنے اشکال کے

موضوع علم ہیت ہیں اور بہ اعتبار طبیعت کے موضوع علم سماء و الارض
ہیں اور بہ اعتبار اپنے آثار کے موضوع علم نجوم ہیں علم ہنر و ہنر

مبادی علم

مبادی سے مراد وہ معلومات ہیں جن پر کسی علم کے مسائل مبنی
ہوں اور ان میں احتیاج دلیل و برہان کی نہ ہو خواہ بطور تصورات
محدود کے وضع کر لیے گئے ہوں یا بطور تصدیقات کے۔
مبادی دو قسم پر ہیں ایک وہ جو کہ فی نفسہ واضح ہوں تو ان کا نام
”متعارفہ“ ہے عام اس سے کہ وہ ہر علم کے مبادی قرار دیے گئے
جائیں مثلاً یہ کلیہ کہ ”دفعی و اثبات نہ جمع ہو سکتے ہیں نہ رفع ہو سکتے ہیں“
پس اس کا استعمال ہر علم میں ہو سکتا ہے۔ یا یہ کہ ”کسی خاص علم
کے مبادی سمجھے جائیں مثلاً اقلیہ سس کا قول ”اگر برابر چیزوں
سے برابر چیزیں کم کر لی جائیں تو باقی ماندہ آپس میں برابر ہوں گی“
دوسری قسم مبادی کی یہ ہے کہ وہ فی نفسہ واضح نہ ہوں لیکن ان کا
تسلیم کر لیا جانا واجب ہو اور انکی شان سے یہ ہو کہ وہ کسی علم میں
اُس کے متعلقہ مسائل کی حیثیت سے واضح ہو جائیں۔ لیکن یہ تسلیم
اگر اُس علم میں بر سبیل حسن ظن ہے تو ان مبادی کا نام جو طرح تسلیم
کیئے ”طول موضوعہ“ ہے مثلاً فقیہ کا قول کہ فلان چیز بالاجماع
حرام ہے پس اجماع کا فقہ میں حجت قرار پانا بر سبیل حسن ظن تسلیم کر لیا
گیاہے لہذا وہ اُس علم کے طول موضوعہ میں سے ہے۔ اور اگر بر خلاف
اسکے ان میں معنی انکار کے بھی پیدا ہوتے ہیں تو ان کا نام ”مبادی صوریہ“

مشلا فقہ نے کہا کہ حکم از روئے استحسان کے ثابت ہے تو اس قول کا تسلیم کرنا اُس گروہ کے لیے جو استحسان کو حجت سمجھتا ہے مصادرات میں سے ہو گا نہ کہ اصول موضوعہ میں سے۔ اور کبھی مقدمات و تعریفات مسئلہ کو اوضاع کہتے ہیں جن میں سے ہر ایک دوسرے علم کے لیے مسائل قرار پاسکتے ہیں مثلاً یہ کہا کہ طہارت سے مراد ازالہ نجاست ہے تو اُسکے اوضاع علم فقہ کے لیے مسائل قرار پائینگے۔ مخفی نہ ہے کہ کل اصول موضوعہ یا مصادرات کے قائم کرنے کے لیے دلیل و برہان کا ہونا لازمی نہیں ورنہ دور واقع ہو گا جو کہ عقلاً باطل ہے جسکی تصریح کتب منطقیہ میں مذکور ہے۔

مسائل علم

ہر علم میں وہ قضایا جو اُس علم کے موضوعات سے وابستہ ہوں وہی اُسکے مسائل کہے جاتے ہیں۔ اور اُن کا بشرح و بسط بیان کرنا ایسی کا نام تدوین ہے۔ یہی ایک ایسی چیز ہے جس سے مصنف و مؤلف کتاب کی قابلیت کا اندازہ کیا جاتا ہے کہ اُس نے کسی علم کے مسائل کو کس شرح و بسط و عنوان سے بیان کیا۔

غایت علم

یہ ظاہر ہے کہ ہر فعل کے لیے ایک اثر مترتب ہونا چاہیے۔ یہ اثر اس اعتبار سے کہ نتیجہ و ثمرہ کسی فعل کا ہے تو اسکو ”فائدہ“ کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ وہ انتہا کسی فعل کی ہو تو اسکو ”غایت“ کہتے ہیں

پس حقیقت میں منائدہ اور غایت بالذات ایک ہی چیز ہے
مگر اعتبارات میں فرق ہے۔ پھر یہ کہ اگر یہ اثر سبب قدام فاعل کا کسی
فعل کی جانب ہے۔ تو فاعل پر نظر کر کے اس کا نام ”غرض و مقصود“
ہے اور فعل پر نظر کر کے اُس کا نام ”علت غائی“ ہے۔ پس غرض
و علت غائی ایک ہی چیز ہے مگر اعتبارات میں فرق ہے بالجملہ غایت
علم وہ چیز ہے جس کے لیے علم حاصل کیا جائے۔

فصل پنجم بیان منشاء علوم

واضح ہو کہ تعلم و تعلیم انسان کی طبیعت میں داخل ہے اور اسکی
حتیاج انسان کو لازمی ہے کیونکہ بہ اعتبار قوائے حیوانی یعنی حس و
حرکت و طلب غذا و دفع ضرر کے وہ تمام حیوانات کا مشارک ہے
لیکن وہ چیز جو اُس میں اور دیگر حیوانات میں ما بہ الامتیاز ہے وہ قوت
فکر و ادراک کلیات کا ہے جو کہ وسیلہ معاش و تعاون بہر ابناء
جنس اور موجب اجتماع باہمی کا ہوتا ہے اور اجتماع باہمی مہیا کنندہ
تعاون اور ان چیزوں کے قبول کرنا سبب ہے جنکے لیے نسبتاً
علیم اسلام مبعوث ہوئے۔ یعنی جملہ امور موجب اصلاح معاش و
معاد کا تعین بہ سبب اجتماع تمدنی کے لازم ہوتا ہے۔ الغرض انسان
انہیں امور میں ہمیشہ فکر کرتا رہتا ہے ایک لمحہ ان افکار سے خالی نہیں
ہوتا کہ یا اُسکے امور معاش کی اصلاح ہو یا امور معاد کی یاد و نون کی
انہیں افکار سے علوم و صنعتیں ناشی ہوتی ہیں سطر جسے کہ جس جانب
اُسکی طبیعت مائل ہے اُس طرف فکر بلیغ صرف کرتا ہے۔ لہذا ایسے
نوٹ منشاء علم سے بہرہ

ادراکات و معلومات اُسکو حاصل ہو جاتے ہیں جو بالفعل اُس میں موجود نہ تھے اور اسلئے اُس کی رغبت حصول معلومات کی طرف بڑھتی جاتی ہے تاکہ جہانتک ہو سکے نامعلوم اشیا کا ادراک کرے اور جو اشیا بذریعہ قوت الہامی انبیاء علیہم السلام کو یا بذریعہ کمال قوت عقلی حکماء کو حاصل ہو چکی ہیں اُن سے استفادہ کر کے چنانچہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ پس یہ فطرتی میلان ہے جو طبیعت بشری میں قائم و دائم ہے کہ وہ دوسرے سے اخذ و استفادہ کرتا رہتا ہے۔ برخلاف دیگر حیوانات جنہیں یہ مادہ نہیں کہ وہ ادراک یا استفادہ کر سکیں۔ لیکن جن لوگوں میں یہ حالت رغبت علم کی نہیں ہوتی تو وہ ایک عارضی امر ہے جو کہ بوجہ فساد مزاج یا بُعد وسائل حد اعتدال سے گرے ہوئے ہوتے ہیں اور جب یہ عوارض دور کیے جاتے ہیں تو اُن میں لحاظ سرشت رغبت علوم کی پیدا ہو جاتی ہے الغرض جب انسان میں رغبت علم کی پیدا ہو گئی تو اُسکی نظر و فکر ایک ایک چیز سے تجاوز کرتی ہوئی حقائق اشیا تک پہنچ جاتی ہے عام اس سے کہ اُن اشیا کا تعلق اُسکی ذات سے ہو یا دوسرے کی ذات سے۔ پھر اُس پر عادی ہوتے ہوتے جب اُس کو ملکہ حاصل ہو گیا تو اُس کے علم کو حقیقت اشیا سے ایک خصوصیت پیدا ہو جاتی ہے اور بہ اقتضا طبیعت اپنے ہم جنس کو اپنا ایسا بنانا چاہتا ہے اسیکو تعلیم کہتے ہیں۔ حکمتیں قانون قدرت کی بہت قابل غور و فکر ہیں بالجملہ یہ امر واضح ہو گیا کہ تعلم و تعلیم انسان میں جبلی ہے جس سے دیگر مخلوقات محروم ہیں اور انسان اسی مادہ فطرتی کے سبب سے سب پر ممتاز ہے۔

فصل ششم بیان مراتب علم اور اسکے

فوائد اور اسکے ساتھ عمل کا بھی لازمی ہونا

علم کی شرافت و بزرگی محتاج زیادہ صراحت کی نہیں اس لئے کہ یہی وہ چیز ہے جو منوس تنہائی رہبر کم گشتگان۔ وسیلہ زندگانی پر مسرت و بقائے جاوید۔ لذت بخش حیوانات۔ دافع فکر و آلام۔ فرازندہ قدر و منزلت۔ میا کنندہ آشنائش دو جہانی۔ کیمیائے سعادت ابدی۔ زینت بخش مال و دولت۔ رونق افزائے حشمت و سلطنت۔ طرہ دستار شرافت۔ غلظہ رخسار نجابت اور دور کنندہ عیب و زوال ہے یہی وہ خزانہ ہے جو کبھی خرچ کرنے سے کم نہیں ہوتا۔ یہی وہ سرمایہ ہے جو دولت لازوال کہا جاتا ہے۔ یہی وہ شباب ہے جس میں پیری اثر نہیں کرتی۔ یہی وہ نعمت ہے جو کبھی زائل نہیں ہوتی۔ یہی وہ سلاح جنگ ہے جس سے اعدا مغلوب ہوتے ہیں۔ یہی وہ تدبیر ہے جس سے دشمن دوست اور دوست جانبا زبنتے ہیں۔ یہی وہ چشمہ ہے جس سے ایک عالم سیراب ہو سکتا ہے۔ یہی وہ آب حیوانات ہے جو مردوں کو زندہ کرتا ہے۔ یہی وہ اکسیر ہے جو آہن کو طلا بناتی ہے یہی وہ رمجون ہے جو ہر مرض کی دوا ہوتی ہے۔ ہر شخص اسکا محتاج اور یہ کسی کا محتاج نہیں۔ و لیٰ خذوا نذرتعالیٰ قرآن مجید میں فرماتا ہے۔

یرفع اللہ الذین امنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات

(خدا اُن لوگوں کے درجے بلند کرتا ہے جو کہ تم میں سے ایمان لائے
ہیں اور اُن لوگوں کے جنکو علم دیا گیا ہے) اور فرماتا ہے ہل یتوی
الذین یعلمون والذین لا یعلمون (کیا برابر ہیں وہ لوگ جو علم
رکتے ہیں اور وہ لوگ جو علم نہیں رکھتے) یہ سوال بطور استفہام نہ کاری
کے ہے کہ بے علم اور ذی علم خدا کے یہاں مرتبہ میں برابر نہیں اور
حدیث میں وارد ہے کہ اطلبوا العلم ولو کان بالکھصین (طلب کرو علم
کو اگرچہ چین میں ہو) عرب سے چین کا فاصلہ بہت زیادہ ہے خصوصاً
اُس زمانہ میں لہذا مراد یہ ہے کہ طلب علم کے لیے منازل بعیدہ
پر جاؤ جہاں ملے وہاں حاصل کرو۔

یہ ظاہر ہے کہ نفوس بشری کی تکمیل بہ اعتبار قوائے نظری یعنی
عقل و فہم و ادراک وغیرہ و قوائے عملی یعنی حواس ظاہری و باطنی
کے حقائق اشیا اور اُن چیزوں کے علم پر مبنی ہے جو کہ ذریعہ اُن حقائق
کے دریافت کرنے کا ہوں اور غرض تحکیم علم سے فضائل کا کتاب
اور رذائل سے اجتناب کرنا ہے تاکہ سعادت ابدی اور کمال حقیقی
حاصل ہو۔ پس انسان کے لیے باوجود اس فضیلت کے جو قادر مطلق نے
اُسکو عطا کی یعنی قوت نطق و مادہ قبول علم و ادب تو اس سے زیادہ
قیم و شیعہ کوئی امر نہیں کہ وہ حصول علم میں کامی و غفلت کر کے اپنے کو
فضائل سے محروم رکھے۔ چنانچہ شریعت اسلامی کا حکم یہ ہے کہ
طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم (طلب کرنا علم کا ہر مسلم پر فرض ہے)
اور ارشاد فرمایا ہے کہ اطلبوا العلم من المهد الی المحدث یعنی علم کو ابتدا
عمر سے آخر زندگی تک طلب کرتے رہو حدیث میں ہے کہ

اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث (یعنی جس وقت بنی آدم وفات پاتا ہے تو اُس کا ہر عمل منقطع ہو جاتا ہے مگر تین چیزیں۔ پھر ان تین چیزوں میں علم کو اول قرار دیا اور فرمایا کہ علمہ ینفع بہ الناس یعنی علم جس سے کہ لوگ نفع اٹھائیں یہ ایسا عمل ہے کہ قیامت تک منقطع نہیں ہوتا۔

لیکن علم کے ساتھ عمل بھی لازمی ہے ورنہ علم بے عمل مثل درخت بے برگ و ثمر کے ہے۔ چار پائے پر و کتابے چند سے کچھ فائدہ نہیں ہوتا اور عمل کے معنی یہ ہیں کہ مطابق علم کے کام بھی کرے۔ تاکہ اغراض مطلوبہ حاصل ہوں اور کمال حقیقی پر پہنچ سکے۔ عمل کرنا انوکھی بھی طرح قرآن مجید میں چند مقام پر وارد ہے چنانچہ ارشاد فرماتا ہے کہ فاما الذین امنوا وعملوا الصالحات فیدخلہم ربہم فی رحمۃ (پس وہ لوگ جو کہ ایمان لائے اور اچھے کام کئے اُن کو پروردگار اُن کا اپنی رحمت میں داخل کرے گا) ظاہر ہے کہ رحمت خدا کی دنیا و دین دونوں میں شامل ہے۔

الغرض جو شخص علم پر عامل بھی ہو وہ ہی انسان فاضل اور حکیم کامل ہے اور اُس کا مرتبہ اپنی نبی نوع میں ہر طرح برتر ہے چنانچہ آیہ قرآنی اس کی ناطق ہے ومن یوت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا (جس کو حکمت دی گئی اُس کو حقیقت میں بہت بہلائیاں دی گئیں ہیں) حکمت کے معنی آئندہ بیان ہونگے

کہ مراد اُس سے علم یا عمل بقدر طاقت بشری ہے۔ مسلمانوں کو دیکر مذاہب کی علمی و عملی ترقی دیکھ کر نصیحت حاصل کرنا چاہیے کہ یہ حکمتیں کیا نتیجہ دنیا میں دکھا رہی ہیں اور اُن سے دیکر تو میں کیا فائدہ اٹھاتی ہیں مگر یہ امر ملحوظ رہے کہ آیات مذکورہ بالا میں علم و عمل دونوں کے ساتھ لفظ امنوا آیا ہے جس کا یہ مطلب ہے

کہ ایمان سے چشم پوشی کسی حالت میں روا نہیں مگر افسوس کہ اہل اسلام نے باوجود دعائے اسلام اس کو بہلا دیا جو مدعی ایمان ہیں وہ علم و عمل سے کنارہ کش اور جو طالب علم و عمل ہیں انھوں نے ایمان کو طاق نسیان پر رکھ دیا ہے۔ یہی اصلی سبب اسلام کے ضعف کا ہو فاعتبروا اولی الابصار

فصل مفہم علم و کتابت کا لوازمات تمدن بنا

یہ ظاہر ہے کہ انسان بالطبع مدنی یعنی فطرتاً محتاج اجتماع باہمی کا ہے پس لامحالہ اس امر کا محتاج ہوا کہ اپنے مافی الضمیر کو دوسرے پر ظاہر کرے اور دوسرے کے مافی الضمیر کو دریافت کرے لہذا حکمت الہی مقتضی اس امر کی ہوئی کہ انسان کے لیے ایسے وسائل پیدا کیے جائیں جن سے وہ بدون احتیاج آلات غیر طبیعیہ ان مقاصد کو حاصل کر سکے پس اُس کو بذریعہ الہام یہ بتایا گیا کہ وہ اپنے ذاتی آلہ سے جو پہلو سے دیا گیا ہے آوازوں کا استعمال کرے اور سانس کو قطع کر کے بولے تاکہ اُن آوازوں سے حروف پیدا ہوں پھر اُن حروف میں بہ اعتبار مختلف خارج و صفات مخصوصہ کے تمیز عطا ہوئی۔ پھر انھیں حروف تہجی مختلف ترکیبوں سے کلمات پیدا ہوئے جن سے مطالب دلی کا انکشاف کر سکے۔ پس اس طرح سے باہم مخاطب و گفتگو اور ادائے مقاصد کے فوائد جو حصول معاش کے لیے ضروری ہیں حاصل ہوئے انھیں حروف کی مختلف ترکیبوں سے مختلف لغات و متعدد السنہ قائم ہوئیں۔ پھر اربابِ ہنر و ذکا و اصحاب فکر و ہمت نے محض گفتگو اور محاورات پر اکتفا نہ کیا جو کہ صرف حاضرین کے لیے فائدہ رسان

بلکہ انھوں نے غائبین کی اطلاع دہی کے لیے تباہ عقل و امام کتابت
ایجاد کی تاکہ دیگر اپنا جنس کے لیے جو کہ بالفعل ایک دوسرے سے
غائبین یا آئندہ نسلوں کے لیے آسان ذریعہ معلومات کا قایم کر دیں
پس اس طریقہ سے تدوین کتب کی ہوئی۔ صنعت یعنی کتابت مخصوص
انسان کے لیے بطور خاصہ کے ہے کہ وہ اپنے مافی الضمیر کو نقوش کی
صورت میں دوسرے پر ظاہر کر سکتا ہے جس سے اپنا جنس کے ساتھ
تعاون حاصل ہوتا ہے اور گزشتگان کے حالات و مافی الضمیر آئندگان
کو معلوم ہوتے ہیں علاوہ اس کے دیگر بیشمار فوائد اس سے حاصل ہوتے
ہیں جو صاحب فہم پر مخفی نہیں۔

فصل ہشتم بیان اس امر کا کہ علم و کتابت کا شیوع کس طرح ہوا

یہ امر مسلم ہے کہ آدم علیہ السلام تمام لغات سے ماہر تھے یعنی بالفعل
ان میں استعداد تمام علوم کی موجود تھی چنانچہ آیت قرآنی وَعَلَّمَ
آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (اور تعلیم دیا آدم کو نام ہر چیز کے) اسی پر دلالت
کرتی ہے اس آیت میں لفظ اسماء سے مراد مختلف لغات ہیں جو نبی آدم
کی زبانوں پر تمام اجناس مخلوقات کی نسبت جاری ہیں۔
مورخین نے لکھا ہے کہ آنحضرت پر اکیس اور بعضوں کے نزدیک
چالیس صحف آسمانی نازل ہوئے اکیس حروف پر یہ صحیفہ مشتمل تھے۔
ان میں تسخیر جن و شیاطین۔ رموز حکمت طبعی۔ نفع و ضرر و ادویہ

علم حساب ہندسہ اور تمام فرائض وعدہ وعیدہ وحالات ووقعات سہیدہ کی خبر دیکھنی تھی۔ یہ ممکن ہے کہ کوتاہ نظر و ناقص العقول اشخاص میں شبہ کریں مگر جو لوگ علم جفرین کچھ بھی مہارت رکھتے ہیں اُن کے نزدیک امر بعید از قیاس نہیں ہو سکتا۔ حرفہ دہقانی ورشتہ سازی و پارچہ بافی اور آہن کا معدن سے نکالنا۔ حضرت آدم کے آثار و ایجاد میں سے ہے۔ اپنی وفات سے تین سو سال پیشتر انھوں نے ایک کتاب مختلف زبانوں اور خطوں میں وضع کی تھی اور اُس کو پارچہ ہائے گل پر لکھ کر انکو مطبوع کر لیا تھا۔ طوفان نوح علیہ السلام کے بعد وہ خشت ہائے پختہ مختلف جماعتوں کے ہاتھ آئیں جنھوں نے اُسی خط کے موافق کتابت اختیار کی چنانچہ حضرت اسمعیل علیہ السلام کو عربی خط کی خشت دستیاب ہوئی۔ الغرض یہ امور معجزہ حضرت آدم کے تھے ان کے بعد ان کے فرزند حضرت شیت علیہ السلام ہوئے جنکو اور یائے ثانی کہتے ہیں یہ لفظ لغت سریانی کا ہے جس کے معنی معلم کے ہیں۔ یہ اول شخص تھے جنھوں نے بعد حضرت آدم علیہ السلام کے معضلات و مشکلات حکمت و ضروریات شریعت کی تعلیم دی۔ پچاس و بروایتے اوتیس صحیفہ محتوی حکمت الہی و صنایع نامتناہی مثل اکسیر وغیرہ ان پر نازل ہوئے اور ریاضی و ہیئت وغیرہ بذریعہ القاء انکو تعلیم ہوئے بعد ان کے اختوخ بن یارد بن ہلائیل بن قینان بن انوش بن شیت علیہ السلام نے قلم سے کتابت ایجاد کی اُن کا لقب ادریس تھا کیونکہ ہمیشہ حکمت و شریعت کی تدریس فرماتے تھے جس قدر علوم ان سے منتشر و رائج ہوئے کسی سے نہیں ہوئے ان کو اثلث بالنعمة اور اثلث بالحکمت بھی

کہتے ہیں کیونکہ نبوت و حکمت بادشاہت یونیورسٹیں ان کو عطا ہوئی تھیں
 اور ایسے ثالث اور ہر مس (یعنی عطار د) اول ہی انکے القاب ہیں
 یہ اول شخص ہیں جنہوں نے اجرام علویہ و حرکات نجومیہ کے متعلق کلام
 کیا ہیا کل (عمارت ہائے عظیم الشان) تعمیر کر کے ان میں عبادت خدا
 بجالائے قواعد علم طب لیاظ بساط و مرکبات تالیف کیے یہ حضرت آدم
 کے دوسرے بعد تمام بنی آدم پر مبعوث برسات ہوئے اور بہتر
 زبانوں میں دعوت دین حق فرمائی۔ تمام عالم کی سیاحت کی اور بکارت
 سلطنت نبوت راہ رہست کی ہدایت فرماتے تھے یہ خیاطی کرتے تھے
 اور اس فن کو انہیں نے ایجاد کیا۔ تیس صحیفہ ان پر نازل ہوئے۔ علم
 نجوم کا درس انہیں نے دیا۔ انہوں نے طوفان فوج کی خبر دی اور جب
 معلوم ہوا کہ یہ آفت آسمانی ضرور نازل ہوگی تو علوم کی حفاظت کے
 واسطے اہرام مصر تعمیر کر کے جن میں تمام آلات صناعت کی تصویروں
 اور قواعد علوم و کمالات کو منقش کر دیا تاکہ طوفان سے یہ چیزیں مندرس
 نہ ہو جائیں ان کے شاگرد رشید آغا ثا ذیمون تھے۔ اس لفظ کے معنی
 نیکیخت کے ہیں یہ بھی پیغمبر تھے جو کہ اہل مصر و یونان پر مبعوث ہوئے
 تھے انہوں نے بھی علم کو ترویج دیا۔ دوسرے شاگرد کا نام ثیلوخس
 تھا جن کا لقب آمون ہے یہ بڑے جلیل القدر حکیم تھے جنہوں نے
 تمام معضلات حکمت و دیگر علوم کو حضرت ادریس سے حاصل کر کے
 اور ان کو تعلیم دیا۔ تیسرے شاگرد جنہوں نے جملہ علوم حکمیہ کو آنحضرت سے
 حاصل کیا اسقلینوس تھے۔ ان کے بارہ بیٹے جالینوس کہتے ہیں کہ
 متقدمین حکماء یونان میں اس درجہ انکی تعظیم کی جاتی تھی کہ ان کا نام لیکر

لوگ قسم کھاتے تھے۔ اور غردیس صاحب کتاب قصص لکھتا ہے کہ شہر رومیہ میں ایک تصویر بنی ہوئی تھی جو تکلم کرتی تھی۔ وہاں کے جو مسیون کا یہ عقیدہ تھا کہ بانی اس کا اسقلینوس ہے جس نے حرکات نجومیہ کی روش پر اس کو اس طرح وضع کیا ہے کہ کسی ایک سیدہ سیارہ کی روخت اس سے متعلق کی گئی ہے اسی بنیاد پر اہل رومیہ قبل شریعت عیسوی ستارہ پرست تھے۔ کتاب عہود میں بقراط کا قول ہے کہ اسقلینوس بھی مثل حضرت ادریس کے بذریعہ عمود نور آسمان پر چلے گئے اور لکھا ہے کہ عصاء اسقلینوس چوب درخت خطمی کی تھی اس صورت سے کہ اُس پر سانپ لیٹا ہوا معلوم ہوتا تھا۔ جالینوس کہتا ہے کہ کیسا یہ اس بات کا تھا کہ وہ بہت ہی معتدل مزاج شخص تھا کیونکہ خطمی بہت معتدل ہے اور چونکہ سانپ ایک حیوان دراز عمر ہے لہذا یہ مطلب ہوا کہ علم ہمیشہ آدمی کو زندہ رکھتا ہے۔ افلاطون نے کتاب نوامیس میں اکثر حکایات اسقلینوس کے بطور کرامات لکھے ہیں اور چینی بخوی نے کتب قدما سے نقل کیا ہے کہ علم طب کو اسقلینوس نے ایجاد کیا اُس کے بعد جالینوس تک جو خاتم الاطباء ہے سات طبیبوں کو شمار کیا ہے اول غورس دوم ملینس سوم برانیدش چارم افلاطون پنجم اسقلینوس ہانی ششم بقراط ہفتم جالینوس۔

حضرت ادریس کے ایک فرزند کا نام صاب تھا۔ یہ بھی بہت صاحب علم تھے۔ چنانچہ ایک گروہ کا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت آدم کے بعد یہی پیغمبر ہوئے ہیں اسی فرقہ کو جو منسوب بہ صاب ہے صاحبین کہتے ہیں یہ لوگ ستارہ پرست ہیں مگر انہیں جو اہل علم ہیں ان کا قول یہ ہے

کہ ہم کو اکب کو خدا نہیں سمجھتے بلکہ ان صورتوں کو جو کہ منظر انوار الہی
 ہیں قبلہ عبادت جانتے ہیں۔ الغرض صاحب نے بھی علوم ہدیت و نجوم
 کی تعلیم دی اور عظیم الشان عبادت خانہ جات بنوائے پھر ہوشنگ
 بن سیاہک بن کیوسرٹ نے جسکو اہل عجم پیغمبر جانتے ہیں اور صاحب
 کتاب مانتے ہیں چنانچہ دستیر میں جو کہ مجموعہ کتب پیغمبران عجم کا ہے
 لکھا ہے کہ کتاب ہوشنگ میں ۳۸۰ آیتیں ہیں جن کا ترجمہ سالکان
 پنجم نے کیا ہے۔ بالکل ہوشنگ کا دوسرا نام ایران تھا اور اسکے
 فرزند کا نام فارس تھا زبان فارسی اس کے نام سے منسوب ہے
 کتاب جاودان فرد اسی کی تصنیفات میں سے ہے جس کو بخور بن
 اسفندیار وزیر دولت عجم نے قدیم زبان فارسی سے زبان چال میں
 ترجمہ کیا ہے اور حسن بن سہل برادر ذوالریاستین وزیر مامون عباسی
 نے اس کو زبان عربی میں ترجمہ کیا اور ابوعلی بن مسکویہ نے اس میں
 دیگر حکمتائے فارس و ہند ہائے عرب و روم کو الحاق کیا ہے۔ بالکل
 ہوشنگ نے اس کتاب کو اپنی اولاد و دیگر سلاطین کیلئے
 ایک نیا نام لکھا تھا جو کہ قابل دید ہے۔ پھر حکیم یوزاسف عجم میں
 بڑا کامل حکیم گذرا اس کا مذہب صابئی تھا اس نے عظیم الشان
 ہیکل ہائے طلسمی بنوائے اور علوم حکمیہ کو خوب رواج دیا پھر جمشید
 شاہنشاہ عجم نے اپنی ذکاوت سے اکثر نئے مسائل طبعیہ نکالے۔
 الغرض عجم میں علوم کی بڑی رغبت و ترقی ہو رہی تھی مورخین نے لکھا ہے
 کہ ہند میں سے علوم حکمیہ یونان میں پھونچے۔ جبکہ سکندر نے دارا پر
 غلبہ حاصل کیا تو بے شمار کتب حکمت اس کے ہاتھ آئیں۔

بعدہ جب اسلام نے ملک فارس کو فتح کیا تب بھی وہاں بکثرت کتائین موجود تھیں چنانچہ سعد بن ابی وقاص نے خلیفہ وقت کو اطلاع دی اور ان کے حکم سے وہ کتابیں کچھ تو جلادی گئیں اور کچھ پانی میں بودی گئیں کیونکہ ان حضرات نے اپنی یہ رائے ظاہر فرمائی کہ اگر ان کتابوں میں کچھ ہدایت ہے تو اسکی ہم کو حاجت نہیں اور اگر ضلالت ہے تو ہمارے کام نہیں۔ مگر ملک روم میں جس کا دارالسلطنت یونان تھا ذخیرہ سابقہ و حال محفوظ رہا جس سے حکماء، مشائخ و روہتین نے علوم حاصل کئے ان لوگوں کی ابتداء تعلیم لقمان سے ہوئی پھر ان کے شاگرد بقرہ اٹلے شاگرد افلاطون ان کے شاگرد ارسطو نے جس کا لقب معلم اوّل ہے پھر اسکندر افرودیوسی و تاسطیون شاگردان ارسطو نے علوم حکمیہ کو خوب رواج و تعلیم دیا جب یونان کی سلطنت پر زوال آگیا قیصرہ روم قابض متصرف ہوئے تو ان لوگوں نے دین نصاریٰ اختیار کیا لہذا تمام ممالک نصرا نیہ میں یہ علوم شایع ہو گئے۔

عرب کی حالت آخر زمانہ جاہلیت میں یہ تھی کہ تمام ملک میں لٹ و ضلالت و بدعملی پھیلی ہوئی تھی انواع و اقسام کے فسق و فجور اور ہر جگہ کشت و خون ہوتا تھا یہاں تک کہ نیز اسلام طالع ہوا اشرف الانبیاء مبعوث پر رسالت ہوئے۔ جماعت عدنان و قحطان نے اسلام قبول کیا شریعت کی پابندی اعتقاد و عملاً شروع ہوئی اور تا اختتام زمانہ خلافت مشارق و مغارب زمین میں اسلام پھیل گیا جس کی خبر رسول خدا ویکھے تھے۔ دولت ہم میں اہل فارس و عراق و خراسان۔ دولت ہم میں اہل شام دولت قحطین اہل مصر علوم و احکام شریعت سے

ماہر ہو گئے الغرض رفتہ رفتہ تمام علوم حکمتہ فلسفہ اسلام میں شایع ہو گئے
 اولاً علوم دینیہ حدیث و فقہ اور علوم قرآن کی تدوین ہوئی بعدہ قواعد
 اجتہاد و منضبط ہوئے۔ پھر علوم قدیمہ کی تدوین خلفاء عباسیہ کے زمانہ
 میں ہوئی سب سے پہلے ابو جعفر منصور عباسی نے سہ طرف بہت توجہ کی
 کتب حکمیہ میں اولاً کتاب اقلیدس اور بعض کتب علم طبیعیات کا ترجمہ ہوا
 پھر مامون الرشید کے عہد میں بادشاہ روم کے بیان سے دیگر کتب
 فلاسفہ منگائی گئیں۔ افلاطون و ارسطو و بقراط و جالینوس و اقلیدس
 و بطلمیوس وغیرہ کی کتابوں کا ترجمہ کیا گیا علم کا چرچا بڑھا۔ علماء اسلام
 نے نہایت نظر فائز سے ان علوم میں بہت کچھ اضافہ و تشریحات کر کے
 انکو انتہا پر پہنچا دیا۔ اکثر مسائل میں معلم اول کی رائے سے اختلاف
 کر کے اُس کو رد کر دیا اور اکثر مسائل کو قبول کر کے ان میں بحیث
 تحقیقات کی کہ گویا انکو اپنا کر لیا ان میں سے اکابر حکماء اسلام ابو نصر
 فارابی و ابو علی ابن سینا و قاضی ابوالولید بن رشد و ابوبکر بن الصانع
 اندلسی وغیرہ ہیں پھر ابو علی ابن مسکویہ اور خصوصاً خواجہ نصیر الدین
 ملقب بہ محقق طوسی نے تو اکثر علوم حکمیہ کا خزانہ اپنی تصنیفات سے بھر دیا
 خلاصہ یہ کہ اسلام میں اس قدر ذخیرہ ہر علم و فن کی کتابوں کا ہے
 جس کا شمار نہیں ہو سکتا اور ایسا علمی سرمایہ دیگر اقوام میں نہیں پایا
 جاتا ہے۔ حیرت کے قابل یہ امر ہے کہ اسلام میں جبکہ راکا بر علماء
 و مشاہیر حکماء گذرے ہیں وہ اکثر تہ اہل عجم ہیں سوائے چند حضرات کے
 ان میں بھی تفحص حال سے بعض عجمی الاصل پائے جاتے ہیں اور بعض عرب
 و دیگر مالک کے۔

لیکن فہوس یہ ہے کہ مسلمانان ہند اپنے مذہبی و قومی سلیقے
 علمی سے بے خبر ہیں بلکہ اُن کا گمان یہ ہے کہ اسلام کا خزانہ اگر علوم سے
 خالی نہیں تو ناقص ہے۔ وجہ اس قیاس کی یہ ہے کہ السنہ مشرقی کی
 قدر و منزلت کھٹ گئی زبان عربی و فارسی اب معیشت میں کار آمد
 نہیں۔ جو ان علوم کو جانتے ہیں وہ ان سے فائدہ دنیوی نہیں حاصل
 کر سکتے لہذا شایقان و طالبان علوم اسلامیت کی تعداد بہت کم ہو گئی
 اور جو ہیں وہ یا تو تنگی معاش سے تحصیل علم میں مجبور یا اُن شرائط کو پورا
 نہیں کرتے جو سقراط نے تحصیل علم کے لیے اپنی کتاب میں لکھے ہیں
 کہ طالب علم فارغ القلب ہو۔ دنیا کی جانب مہلت نہ ہو۔ صبح المزاج اور علم
 دوست ہو۔ علم کے مقابلہ میں کسی دوسری چیز کو ترجیح نہ دے۔ منصف
 مزاج متدین۔ الین۔ و طایف شرعیہ سے واقف اور اُن پر عامل بھی ہو
 دیگر اشغال سے تحصیل علم میں خلل نہ ڈالے۔ اُن امور کو اپنے نفس پر
 حرام جانے جو اُس کے بنی کی ملک میں حرام ہیں۔ اپنا جنس کے ساتھ
 رسوم و عادات میں بشرطیکہ قبیح و مضر نہوں شریک ہے۔ بدخلق و
 پر خور۔ حریص مال اور موت سے ڈرنیوالا نہ ہو۔ اخلاق ردیہ سے
 اجتناب رکھتا ہو۔ خلوص نیت و صاف دلی سے علم کو حاصل کرے
 اہل و عیال کے تعلقات میں بستلا نہ ہو۔ کابل مزاج و بدشوق نہ ہو
 شب بیداری کا عادی رہے۔ مستقل مزاج و ثابت قدم ہو
 مسلم ناصح و کامل و مشفق اختیار کرے۔ وغیرہ وغیرہ۔

فصل نہم بیان اس امر کا کہ اہل اسلام کو کن علوم کا حاصل کرنا لازمی ہے

واضح ہو کہ اہل اسلام کے لیے اُن علوم کا حاصل کرنا لوازمات میں سے ہے جو اُن کو دائرہ اسلام سے باہر نہونے دیں۔ وہ علوم دو قسم پر ہیں۔ ایک تو طبعی یعنی جنکے لیے عموماً طبیعت انسان کی محتاج ہے کہ بفکر و نظر اُن میں مداخلت و واقفیت پیدا کرے اس میں تمام علوم حکمیہ داخل ہیں جن کا حاصل کرنا ضروری ہے۔ تاکہ خطا عقلی و عقلی سے محفوظ رہیں۔ دوسری قسم علوم نقلیہ ہیں جو کہ واضع قانون شریعت سے مستنبط ہوئے ہیں ان میں عقل کو دخل نہیں اس لیے کہ وہ تعبیرات ہیں۔ البتہ اُن کے فروع کو اصول سے مطابقت دینے کے لیے۔ دلائل عقلیہ کی حاجت ہے مگر یہ دلائل عقلیہ وہ نہیں جنکی بنیاد قیاس پر ہو بلکہ بنا اُن کی سند شرعی ہو۔ اور اسناد شرعیہ کا ماخذ کتاب و سنت یعنی قول خدا اور رسول ہے جو کہ زبان عربی میں ہے۔ پس مسلمانوں کو زبان عربی سے واقفیت لازم ہے۔ جو کہ انکی مذہبی زبان ہے یعنی وہ زبان جس میں کہ خدا اور رسول نے احکام صادر فرمائے ہیں۔ ان احکام کے سمجھنے کے لیے اولاً لغات و محاورات عرب کا جاننا پھر اُن کے مطالب اخذ کرنے کے لیے تمام علوم متعلقہ زبان سے ناہر ہونا جنکو علوم ادبیہ کہتے ہیں پھر مطالب و دقائق قرآنی سمجھنے

کے لیے علم تفسیر کو حاصل کرنا۔ پھر اختلاف روایات قراء کو جاننا جس کو علم قراءت کہتے ہیں۔ پھر ناقلین اخبار کے حالات معلوم کرنا تاکہ ان کی روایات پر وثوق ہو اور عمل بہ مقتضای علم حاصل ہو سکے۔ اسی سے مراد علم حدیث ہے۔ پھر احکام کے استنباط کو ان کے اصول سے بہ حسب قواعد مقررہ معلوم کرنا جس کو علم اصول فقہ کہتے ہیں۔ بعد اس کے ان احکام کی معرفت کا جو ثمرہ ہے اُس سے ماہر ہونا اسی کا نام فقہ ہے۔ پھر تکالیف شرعیہ سے واقف ہونا چاہیے خواہ وہ بدنی ہوں یا قلبی یعنی اعتقادات شرعیہ متعلق بہ ذات و صفات باری تعالیٰ و متعلق بہ امور حشر و نشر و ثواب و عقاب و جنت و نار کو بدلائل عقلیہ سمجھنا جس کو علم کلام کہتے ہیں۔ اور پھر ان پر عمل بہ مقتضائے علم کرنا چاہیے۔ تب ایمان کامل حاصل ہو سکتا ہے۔

یہ امر ملحوظ رہے کہ جب تک مرد مسلم اپنے مذہبی علوم سے ماہر نہ ہو جائے اُس وقت تک اُس کو غیر مذہب کی کتابوں کا دیکھنا نہ عقلاً روا ہے نہ شرعاً۔ کیونکہ اسلام کے تمام مذاہب کی کتب کو منسوخ کر دیا پس جو چیز کہ بر بنا و براہین عقلیہ نظر انداز کر دی گئی۔ اُس کو بغرض استفادہ دیکھنا فعل غیث و خلاف عقل ہے حتیٰ کہ سوائے قرآن مجید کے دیگر کتب آسمانی کو پڑھنا جو اپنی صلی حالت پابقی نہیں رہیں شرعاً ممنوع اور عقلاً بے ثمر ہے۔ وجہ مانعت شرعی کی صاف ظاہر ہے کہ بحالت لاعلمی و عدم تکمیل علوم اسلامیہ دیگر مذاہب کی کتابوں کا پڑھنا غلط خیال اور کج روی

پیدا کر دے گا۔ البتہ اپنے مذہبی علوم سے فارغ ہو کر بغرض جائز
دیگر مذاہب کی کتابوں کا پڑھنا کچھ مضر نہیں۔ بالکلہ مسلمانوں
کے لیے بہت زیادہ ضرورت زبان عربی سے پوری واقفیت
حاصل کرنے کی ہے۔

وآخر ہو کہ اسی سلسلہ میں تقسیم علوم کی صراحت بیان کرنا
ضروری تھا مگر چونکہ یہ ایک طولانی بحث ہے لہذا اسکو آئندہ
جداگانہ باب میں بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے



باب دوم فلسفہ حکمت کا بیان

اس باب میں چپ فصلیں ہیں

فصل اول فلسفہ حکمت کے معنی

واضح ہو کہ فلسفہ اصل میں یونانی لفظ ہے جس کے معنی حکمت اور حکیم و دانشمند ہونیکے ہیں اور حکمت لغوی معنی لگام کے ہیں جس سے چوپایہ قابو میں رہے۔ اسی سے استعارہ کر کے اصطلاحی معنی حکمت کے علم باعمل کے ہیں کیونکہ حکمت انسان کو قابو میں رکھتی ہے۔ بیابک و آزاد نہیں ہونے دیتی پس حکمت سے مراد یہ ہے کہ علم بہ احوال اعیان موجودات جیسا کہ وہ نفس الامر میں ہیں بقدر طاقت بشری حاصل کرنا تاکہ نفس انسانی اس حد کمال پر پہنچ جائے جو فطرتاً اُسکو مطلوب ہے۔ یہ اعیان یا تو ایسے موجودات ہیں جن کا وجود انسان کی قدرت و اختیار میں نہیں یا ایسے موجودات ہیں جن کا وجود انسان کے تدابیر و اختیار میں ہے۔ پس علم متعلق بہ احوال قسم اول کو حکمت نظری اور علم متعلق بہ احوال قسم ثانی کو اس حیثیت سے کہ موادی بہ صلاح امور معاش و معاد ہو حکمت عملی کہتے ہیں۔

فصل دوم حکمت نظری کا بیان

جیسا کہ سابقاً بیان کیا گیا حکمت نظری وہ علم ہے جس میں حقائق ہر شیا سے بحث کی جائے جیسا کہ وہ نفس الامر میں ہیں بقدر طاقت بشری اور بعض محققین نے یوں تعریف کی ہے کہ حکمت نظری وہ علم ہے جس میں احوال اعیان موجودات سے جیسا کہ وہ نفس الامر میں ہیں بقدر طاقت بشری بحث کی جائے تاکہ وہ مہولات سے معلومات کی حد میں آجائیں اسی لیے اس کا نام حکمت نظری ہے کہ اس میں اعیان موجودات سے بقوت نظرونہ بحث کی جاتی ہے۔ پس اعیان سے مراد وہ اشیا ہیں جو قائم بالذات ہوں اور قیام بذاتہ کے یہ معنی ہیں کہ فی نفسہ کچیز کو قبول کر لیں اور اس میں دوسری شے کے تابع و محتاج نہ ہوں۔ برخلاف عرض کے جو چیز قبول کرنے میں دوسرے کا محتاج ہوتا ہے۔ لیکن اگر اُمین قواعد شرع اور قول مدعی شرع کو تسلیم کر کے بحث کریں تو اس کا نام علم اصول دین ہے اس فرق کو حکمت نظری و اصول دین کے درمیان خوب غور سے سمجھ لینا چاہیے۔

فصل سوم حکمت عملی کا بیان

حکمت عملی سے مراد نوع انسان کے حرکات ارادی و فعال صناعتی کی معملہ ملحدین کا جانتا اس طرح ہے جس سے اس کے امور معاش و معادہ انتظام درست ہو سکے تاکہ وہ درجہ کمال بشری و سعادت پائی

اور عیش زندگانی و راحت جاودانی کو حاصل کر سکے۔ یہ حرکات ارادی
دو قسم پر ہیں ایک یہ کہ اُن کا تعلق تنہا ایک شخص کی ذات سے ہو
دوسرے یہ کہ اُن کا تعلق ایک گروہ کے ساتھ بمشارکت ہو۔ اس
دوسری قسم میں بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ گروہ جس سے تعلق
اُس عمل کا ہے وہ محدود ہو۔ دوسرے یہ کہ وہ گروہ غیر محدود ہو
جس میں کہ شہر و ملک قلم کے لوگ شامل ہوں۔ پس اس طرح
حکمت عملی بھی تین قسم پر ہوگی اول کو تہذیب و اخلاق (آداب و افعال
انسانی) دوسرے کو مذہب و منزل (انتظام خانہ داری) اور تیسرے
کو سیاست و مدن (انتظام جماعت ہائے شہر و ملک) کہتے ہیں
انہیں ہر سہ اقسام عمل سے مراد عیش زندگانی شخصی و الہی و ملکی ہے
اب یہ جاننا چاہیے کہ انسان کے تمام افعال و اعمال کی خوبی و
نیکی جسے امور متعلقہ ہر سہ اقسام زندگانی کی درستی ہو سکتی ہے
اُن کی بنیاد دو چیزوں پر قائم ہے یا طبع یعنی خلقت پر یا وضع یعنی قرار
داد پر۔ پس وہ امور جن کی بنیاد طبع پر قائم ہے اُن کے تفصیلات و
طریقے بمقتضائے صلاح و صواب و ید اہل حکمت معین ہوتے ہیں جن
میں کبھی تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا کیونکہ اُن کے اصول تو معقولات پر
بنی ہوئے ہیں۔ لیکن وہ امور جنکی بنیاد وضع پر قائم ہوتی ہے اُن
کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ سبب قائم ہونے وضع کا اتفاق رائے
ایک گروہ کا ہے تو اُن کو آداب و رسوم کہتے ہیں دوسرے یہ کہ
سبب قائم کرنے وضع کا بحسب تجویز کسی بزرگ مؤید من اللہ یعنی
پیغمبر و وصی پیغمبر کے ہو تو اُسکا نام ناموس یعنی شریعت ہے

نواامیس کے بھی تین حصہ ہیں ایک یہ کہ تعلق اُن کا فرد افراد ہر شخص سے ہو تو اُنکو عبادات کہتے ہیں دوسرے یہ کہ تعلق اُنکا باہم اشخاص محدود سے ہو تو اُنکو معاملات کہتے ہیں مثلاً بیع و ہبہ و نکاح وغیرہ تیسرے یہ کہ تعلق اُنکا اشخاص غیر محدود سے ہو یعنی ارباب شہر و ملک و قلعہ اُن میں شامل ہوں تو اُن کا نام حدود اور سیاسات ہے۔ انھیں کو اصطلاح شرع میں احکام فقہ کہتے ہیں۔

الغرض چونکہ بنیاد نواامیس کی وضع پر مبنی ہوتی ہے۔ لہذا انہیں جو جب انقلاب و تغیر زمانہ بحسب حال تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں یہی بنیاد اختلاف مذاہب کی ہے لہذا ان اوضاع کو حکما اقسام حکمت سے علیحدہ جانتے ہیں کیونکہ جب باقتضاء مصالح وقت اُنکا تقرر ہوا تو انہیں عقلیات کی مداخلت لازمی نہیں جنہیں کہہ بی تغیر نہ ہو کے لیکن حکمت عملی کے تحت میں یہ اوضاع ضرور داخل ہیں



باب دوم تقسیم علوم

علوم کی تقسیم بہت طریقوں سے کی گئی ہیں۔ ایک طور پر بہ اعتبار قدیم و جدید۔ ایک جہت سے بہ اعتبار تصورات و تصدیقات ایک طرح سے تین اقسام پر قسم اول وہ علوم جو نفس میں ثابت و قائم ہوتے ہیں قسم دوم وہ علوم جن کا ادراک جو اس سے ہوتا ہے قسم سوم وہ علوم جو قیاس سے جانے جاتے ہیں۔ اور ایک جہت سے تقسیم ان کی بہ اعتبار اختلاف موضوعات کے کی گئی ہے جس سے بیشتر اقسام پیدا ہو گئے انہیں سے بعض کو علوم بعض کو صنایع کہتے ہیں بالکل اس کتاب میں وہ طریقہ تقسیم کا بیان کرنا مقصود ہے جو کہ کتاب کشف الطنون و مدینہ العلوم میں مذکور ہے۔

و آضح ہو کہ اشیا کا وجود چار مراتب پر ہے۔ کتابت۔ عبارت۔ اذہان۔ اعیان۔ انہیں سے ہر سابق و سابقہ اپنے لائق کا ہے۔ کیونکہ کتابت دلالت کرتی ہے الفاظ یعنی عبارت کی جانب اور عبارت موافق ان صورتہائے ذہنی کے ہوتی ہے جو بعد کو اعیان میں آتی ہیں اور جب صورتیں اعیان میں ثابت ہو گئیں تو ان کا وجود حقیقی ہو گیا لیکن جو ذہنی میں اختلاف ہے کہ آیا وہ حقیقی ہوتا ہے یا مجازی بہر حال کتابت و عبارت کا وجود تو ذہن میں قطعاً مجازی ہوتا ہے چیم یہ کہ علوم متعلق یہ کتابت و عبارت و اذہان بالیقین آلات ہوتے ہیں۔ لیکن علوم متعلق بہ اعیان یا تو علمی ہوتے ہیں جسے فی نفسہ

انھیں کا حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ ان کے ذریعہ سے دوسری چیزیں مقصود ہوتی ہیں اور یا نظری ہوتے ہیں جسے فی نفسہ انھیں کا حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ پھر ان ہر دو اقسام علی و نظری میں یا تو اس امر سے بحث کیجاتی ہے کہ یہ شرع سے لے کے ہیں تو وہ علوم شرعیہ ہیں یا اس حیثیت سے بحث کیجاتی کہ وہ فقط بمقتضا عقل ہیں تو وہ علوم حکمیہ ہیں۔ پس یہ مجموعہ سات اصول ہوں گے ان میں سے ہر ایک کے انواع اور ہر نوع میں فروعات ہیں جنکی تعداد بہ حسب اختلاف موضوعات بکثرت ہے۔ چنانچہ ہر اصل اس کتاب میں جدا جدا بیان کیجاتی گی اور اسکے فروعات جدا جدا فصلوں میں مذکور ہوں گے۔

اسی ضمن میں یہ بھی ظاہر کر دینا ضروری ہے کہ بہت سے علوم و صنایع بطور ایسے مسائل کے ہیں جو کسی خاص علم کے تحت میں داخل ہیں مگر چونکہ ان پر علماء اسلام نے جدا جدا کتابیں تدوین کی ہیں لہذا وہ فی نفسہ ایک علم کے نام سے موسوم ہو سکیں۔ ان علوم کی تعریفات جانتک اختصار کے ساتھ ممکن ہو گا کتاب ہدایہ میں ذکر کیے جائیں گے۔ محض اس غرض سے کہ اسلام کے خزانہ علمی کی قدر و منزلت عام نگاہوں میں بھی ظاہر ہو جائے۔

فصل اول بیان علوم متعلق بہ ریختہ

اس اصل سے متعلق حسب ذیل علوم ہیں۔

(۱) علم ادوات الخط۔ جس میں قسام قلم۔ دوات۔ کاغذ۔ اُنکے حسن و قبح اور اُنکے بنائیکے ترکیبوں سے بحث کیجاتی ہے۔

(۲) علم قوانین کتابت ان علوم کے تعریفات ہیں

(۳) علم تحسین الحروف ناموں سے واضح ہیں یا وہ حشر

(۴) علم کیفیت تولد خطوط اُن کے اصول سے کی ضرورت نہیں

(۵) علم ترتیب حروف تہجی۔

(۶) علم ترکیب اشکال حروف بسیط

(۷) علم ترکیب بلاد۔ یہ علم فرع علم طبعیات میں بھی داخل ہے

(۸) علم الملاء خط عربی۔

(۹) علم خط المصحف

(۱۰) علم خط عروض

و واضح ہو کہ ابتداً خط کو فی کار و اج عرب میں تھا۔ بنی امیہ کے زمانہ میں

قطبہ نے چار قسم کے خط اسی سے مشتق کیے پھر بنی عباس کے زمانہ میں

ترقی ہوئی تو مرسل۔ نسخ۔ ریاسی۔ ان خطوط کو فضل بن سہل نے

زمانہ ہارون الرشید میں نکالا۔ اور خط غبار و رقلع کو اسحاق بن برہم

کی نے اختراع کیا۔ پھر ابو علی بن مقبلہ نے خط بدیع و توقیع نکالا۔ پھر محمد بن

اسد و ابوالدردریا قوت بن عبداللہ رومی اور ابوالجریا قوت بن عبداللہ

حموی وغیرہ نے ان میں کمال پیدا کیا۔ پھر متاخرین نے سات خط

نکالے۔ ثلث۔ نسخ۔ تعلیق۔ جس کو رقلع و توقیع سے نکالا۔ کحیان

محقق۔ رقلع۔ نستعلیق۔ جس کو نسخ و تعلیق سے نکالا۔ آس فن کے

کاملین میں ابن مقبلہ۔ ابن البواب۔ یا قوت۔ عبداللہ ارغون۔

عبداللہ صیرفی - یحییٰ صوفی - شیخ احمد سہروردی - مبارک شاہ سیوہی
 مبارک شاہ قطب - عبداللہ کرمانی تھے۔ اور بلاد روس میں
 حمد اللہ بن شیخ آماسی - جلال - جمال اور احمد وغیرہ تھے۔ پھر خط تخلیق
 میں سلطان علی مشہدی بہت مشہور تھے۔ اور خط دیوانی اور دشتی
 میں حسن و عبداللہ قریمی بڑے کامل گذرے ہیں۔
 اس فن کے متعلق بہت سے تصانیف ہیں۔ قصیدہ رائیہ - رسالہ
 یا قوتیہ - باب اول کتاب صبح الاعشا وغیرہ و دیگر رسائل ہیں۔

صل دوم بیان علوم متعلقہ عجائب

یہ امر سابقاً بیان ہو چکا کہ انسان ضروریات تمدنی کے لحاظ سے محتاج
 باہم کلام کرنے اور ایک دوسرے کے مافی الضمیر دریافت کرنیکا
 ہے پس تمام کاروبار دنیا کا الفاظ پر چلتا ہے یعنی زبان سے تلفظ
 کرنا الغرض جملہ علوم و صنایع کا اکتساب محاورات پر مبنی ہے لہذا
 اس صل میں چند فصلیں ہیں۔

فصل اول علوم متعلقہ مفردات مرکبات

الفاظ مفردات کے متعلق حسب ذیل علوم مدون ہیں۔
 (۱) علم مخارج الحروف وہ علم ہے جس میں اداسے حروف سے
 لحاظ صفات مخصوصہ وہ اعتبار جہر (آواز سے بولنا) فہم (سمجھنا) لہجہ (تہنہ بولنا)

وغیرہ کے بحث کیجاتی ہے۔ اس میں علم شریع ابدان کو بہت زیادہ دخل ہے جس سے مخارج حروف کے نقص و کمال کو تحقیق کرتے ہیں۔

(۳) علم لغت وہ علم ہے جس میں صحت الفاظ مفردہ اور انکی ہیئت جزئیہ کے نسبت ایسے معانی سے بحث کیجاتی ہے۔ جن کے لیے وہ الفاظ وضع کئے گئے ہیں تاکہ معانی مطلوبہ حاصل ہوں اور معانی وضعیہ میں خلط سے احتراز رہے۔ اس علم میں بکثرت کتابیں مدون ہوئی ہیں انہیں سے کتاب فقہ اللسان و قاموس وغیرہ بہت مستند ہیں۔

(۴) علم وضع الالفاظ وہ علم ہے جس میں کیفیت وضع الفاظ اور انکے مقومات و معانی عام و خاص و مترادف و متضاد وغیرہ سے بحث کیجاتی ہے۔

(۵) علم الاشتقاق وہ علم ہے جس میں کیفیت نکالنے الفاظ کی ایک دوسرے سے بسبب مناسبت خارج اور لفاظ اصلیت و فرعیت و جوہریت کے بحث کیجاتی ہے برخلاف علم صرف کے جس میں جوہریت کی قید نہیں۔

(۶) علم صرف وہ علم ہے جس میں الفاظ مفردات موضوعہ بہ اعتبار اتنی وضع نوعی و معنی و ہیئت اصلی کے بحث کیجاتی ہے۔ اس کی فرج علم نصریف ہے جس میں مفردات کی صورت و ہیئت سے بہ اعتبار اطلاق و ادغام وغیرہ کے بحث کیجاتی ہے۔

(۷) علم نحو وہ علم ہے جس میں مرکبات موضوعہ کے حالات وضع و ترکیب اور کلمہ کے آخری حالات سے بہ اعتبار حرکت و سکون و قعود و متعلقہ وجوہ اعراب سے بحث کیجاتی ہے۔ اسکا دوسرا نام علم الاعراب ہے

(۷) علم معانی وہ علم ہے جس میں خوبی عبارت سے بحث کی جاتی ہے
 لحاظ ادا کے معانی مطلوبہ سبب لانے الفاظ مناسب مقام اور
 ترک کرنے دشواری ادا کے مضمون و بد اسلوبی عبارت کے حسب
 قواعد مقررہ۔ پس اس کے دو جزو ہیں ایک فصاحت جس سے
 مراد الفاظ غیر مانوس۔ ثقیل مشکل اور متروک الاستعمال کو ترک
 کرنا اور ایسے الفاظ لانا جو زبان پر سہولت روان ہو سکیں اُسکو
 سلاست بھی کہتے ہیں دوسرے بلاغت اس سے مراد کلام کا مقتضا
 حال و مناسب مقام ہونا اور خالی ہونا معنی مجہول سے بشرط فصاحت
 تاکہ کما حقہ مطلب پر پہنچا دے۔ اس میں یہ بھی شرط ہے کہ ہم مطالب
 کو مقدم اور غیر اہم کو مؤخر کرنا اور مضامین مکروہ طبع کو ترک و محبوب
 طبع مضامین کو ادا کرنا۔

(۸) علم بیان وہ علم ہے جس کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے پیدا
 کرنا معنی کا مختلف طریقوں سے کمی و بیشی کے ساتھ مطلب کو واضح
 کرنے کے لیے تین صورتیں تشبیہ۔ مجاز و استعارہ۔ کنایہ۔ تلمیح
 بھی فصاحت الفاظ۔ تعین معنی اور حسن لطف بیان کی شرط ہے۔
 (۹) علم بدیع وہ علم ہے جس کے ذریعہ سے خوبیان کلام کی پہچانی
 جاتی ہیں دلالت کرنے سے الفاظ کے معنوں پر اور مطابقت کلام
 یہ حسب اقتضا و حال ملحوظ رکھنے سے انہیں ہر سہ علوم یعنی علم معنی
 بیان اور بدیع کے مجموعہ کو علم بلاغت کہتے ہیں۔ بدیع دو طرح پر ہے
 ایک لفظی دوسرے معنوی۔ بدیع لفظی کے بکثرت قسم ہیں مثلاً ترصیع
 تجنیس۔ مقلوب۔ رد الجہز۔ متلون۔ ذوقائیتین۔ توشیح۔ تعطیل۔

منقوط۔ مُسط۔ مُلغ۔ مُقطع۔ مُوصل وغیرہ۔ اور بدیع معنوی کے بھی اقسام بہت ہیں مثلاً ایہام۔ ذوالوجہین۔ تجاہل عارف۔ مبالغہ۔ لفظ نشر مرتب و لفظ نشر غیر مرتب۔ سیاق و سباق۔ تلغ۔ ارسال المثل۔ مراعات نظیر۔ تاکید المدح بامیثبہ الذم۔ اعتراض الکلام الثقات۔ معما۔ کفر۔ مادۃ تاریخ وغیرہ وغیرہ۔

(۱۰) علم الشعروہ علم ہے جسمین کلام موزون سے بحث کیجائے بشرطیکہ بقصد ادا کیا جائے برکات قواعد معینہ۔

(۱۱) علم عروض وہ علم ہے جسمین حالات اوزان معینہ اور موزونیت کلام سے بحث کیجاتی ہے۔

آن اوزان مقررہ کو بھرکتے ہیں جو کہ اصل میں ۱۹ ہیں پھر ان کے فروعات اور بھی ہیں۔ یہ فن علم موسیقی سے نکالا گیا ہے بنیاد اسکی ذوق سلیم بنی ہے۔ جس شخص میں فطری ذوق ہے اسکو اس علم کی اختیاں نہیں آن اوزان کو عربی میں خلیل بن احمد نے وضع کیا۔

(۱۲) علم قافیہ وہ علم ہے جس سے الفاظ متقارر المعنی و تشابہۃ الاواخر کے اصول و قواعد معلوم ہوتے ہیں۔ اور آخر کلمہ شعر کے تناسب اور اس کے حسن و قبح سے بحث کیجاتی ہے تاکہ طبع سلیم کو متفقہ ہو۔ قافیہ کے معنی میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک مراد اس سے شعر کا وہ آخری حرف ہے جو ساکن اور اس کے ساتھ حرف ما قبل متحرک ہو بعض کے نزدیک مراد اس سے شعر کا آخری کلمہ ہے اور بعض کے نزدیک وہ آخری حرف ہے جس پر قصیدہ مبنی ہو چنانچہ اسی حرف سے منسوب کیا جاتا ہے مثلاً قصیدہ لامیثبہ۔ ذالیمہ۔ رائیہ وغیرہ۔

(۱۳) علم قرض الشعر وہ علم ہے جس میں بحیثیت وزن شعر و قافیہ کے بحث نہیں کی جاتی بلکہ حیثیت اس کے حسن و قبح کے بحث کی جاتی ہے اور اس امر کا امتیاز حاصل کیا جاتا ہے کہ شعر غیوب سے خالی اور قابلیت شعر کی رکھتا ہے یا نہیں۔

(۱۴) علم مبادی الشعر وہ علم ہے جس میں تخیل شاعرانہ کے صحت و تقم و لطافت و عیب سے بحث کی جاتی ہے۔

(۱۵) علم انشاء شعر وہ علم ہے جس میں کلام نشر کی فصاحت۔ بلاغت۔ خوبی عبارت۔ مطلب تیزی۔ مناسبت الفاظ اور اداسے مضمون سے بحث کی جاتی ہے۔

(۱۶) علم مبادی انشاء وہ علم ہے جس میں لوازمات انشاء مثلاً خوبی خط حسن عبارت۔ لطافت مضامین وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے۔

(۱۷) علم محاضرات وہ علم ہے جس میں کلام دیکھنے پر اثر و مناسبت مقام ادا کرنا اور حکایات و تشبیہات و لطائف حسب حال بیان کرنے سے بحث کی جاتی ہے۔

(۱۸) علم تاریخ وہ علم ہے جس سے حالات گذشتگان بطاظر ان کے اقوام۔ بلاد۔ رسوم۔ عادات۔ صنایع۔ انساب۔ زمانہ ولادت و وفات وغیرہ معلوم ہوں۔ اس فن میں اس قدر کتابیں سلام میں لکھی گئی ہیں جن کا شمار دشوار ہے۔

(۱۹) علم سیرت مراد اشتیاق معین کے حالات زندگانی کو مشتمل بنا کر ناخن آئندہ گان کو نصیحت و تجربہ حاصل ہو۔ واضح ہو کہ انسان کی طبیعت فن تاریخ و سیر کی جانب فطرتاً

مائل ہوتی ہے اور قصص و حکایات کی جانب رغبت کرتا ہے جس کا
سبب یہ ہے کہ تعلق نوعی کلام کے ذریعہ سے خاص طرح کا جذب
نفس پیدا کرتا ہے۔

(۲۰) علم دواوین سے مراد یہ ہے کہ مختلف طبقات شعرا کے کلام
سے ماہر اور مختلف قسام شعر یعنی قصیدہ و غزل وثنوی و جنگنامہ
وغیرہ وغیرہ کے قواعد و ادائے مضامین سے مطلع ہونا۔

(۲۱) علم الاحاجی والاعلوات وہ علم ہے جس میں ان الفاظ سے
بحث کی جاتی ہے جو بحسب ظاہر خلاف قواعد عربیہ ہیں مگر ان کو انھیں
قواعد سے مطابق کرتے ہیں ورنہ ہوا وہ ان قواعد میں دخل نہیں
ہو سکتے۔ مبادی اس علم کے علوم عربیہ سے لیے گئے ہیں۔

(۲۲) علم استعمال الالفاظ وہ علم ہے جس میں الفاظ کو تشبیہ و کنایہ
میں بطریق استعارہ استعمال کرنے سے بحث کی جاتی ہے گو کہ یہ فن ایک
طرح پر علم بیان کا جزو ہے مگر اس پر خاص طور سے جدا گانہ تصنیف ہیں۔
واضح ہو کہ علوم متذکرہ بالا علم ادب کے اصلی اجزاء ہیں کیونکہ

علم ادب وہ علم ہے جو نگہداری کرتا ہے عقل واقع ہوئیے کلام میں
لقطاً و معاً و کتابتاً۔ پس جب تک تمام علوم ادبیہ سے واقف نہ ہو
اس وقت تک زبان عربی کا ادب نہ سمجھا جائیگا۔ خصوصاً قرنجیہ کے
مطالب و وقایع کا سمجھنا جو کہ اعلیٰ نمونہ بلاغت زبان کا ہے بدون
علم ادب میں کامل مہارت کے ناممکن ہے۔

فصل دوم دیگر علوم فروعات علم ادب

(۱) علم الاشارة وہ علم ہے جس میں اقوال علماء و حکماء کا ملین صحابہ تابعین اور ان کے افعال و سیرت متعلقہ امور دنیوی و دینی سے بحث کی جاتی ہے۔

(۲) علم الامثال وہ علم ہے جس میں ان الفاظ و کلمات سے بحث کی جاتی ہے جو مشہور و مسلم الثبوت اہل بلاغت نے استعمال کیے ہیں اور انکی ہیئت و محل استعمال سے بحث کی جاتی ہے تاکہ دوسروں کے لیے سند ہو اور حسن و قبح کلام کا امتیاز حاصل ہو سکے۔

(۳) علم الاول و اہل وہ علم ہے جس سے ابتدائی حوادث و وقایع و اشیاء قدیم بہ حسب مقام و زمان و دیگر امور متعلقہ کے معلوم ہوتے ہیں یہ فن علم تاریخ کا جزو ہے مگر اس پر مخصوص کتابیں جداگانہ مدون ہیں۔

(۴) علم الانساب وہ علم ہے جس سے لوگوں کے نسب و اقارب و کلمۃ و جزیئہ نسبت تعلقات و شرافت نسبی معلوم ہوتے ہیں اس علم سے تمدنی فوائد بہت کچھ حاصل ہوتے ہیں چنانچہ قرآن مجید میں ہے و جعلنا حکم شعوباً و قبائل لتعارفوا (اور گردانا ہم نے تم کو گروہ و قبیلہ تاکہ باہم ایک دوسرے کو پہچان سکو) اور شائع علیہ السلام نے حکم دیا ہے کہ قتلوا انسابکم قبلوا انسابکم یعنی اپنے نسب کو چاڑھنا تاکہ صلہ رحمی یعنی نیکی کر سکو ان کے ساتھ جو کہ اقربا و نسبی ہیں اور دوسری حدیث میں آئے نسب کو صلہ رحمی کے لیے گذشتہ شریعت تک شمار فرمایا ہے۔ عرب میں تحقیق نسب کا ہمیشہ سے بہت لحاظ تھا مجہول النسب کو اس کے مسکن و حرفہ سے منسوب

کر کے نام لیتے تھے۔

(۵) علم ایام العرب وہ علم ہے جس میں عرب کے واقعات عظیمہ اور حوادث شدیدہ کے زمانہ وقوع سے سنہ و سال کا حساب لگاتے تھے یہ بھی علم تاریخ کی شاخ ہے مگر جداگانہ کتابیں اس میں مدون ہیں۔

(۶) علم اخبار الانبیاء جس میں واقعات پیغمبران سے بحث کی جاتی ہے یہ بھی جزو علم تاریخ ہے مگر اس میں مخصوص کتابیں مدون ہیں۔

(۷) علم سیر الصحابہ و التابعین جس میں عادات و خصائل صحابہ و تابعین سے بحث کی جاتی ہے یہ بھی جزو علم تاریخ ہے مگر ضخیم کتابیں اس میں مدون ہیں اور ان سے مختلف امور میں استدلال کیا جاتا ہے۔

(۸) علم الترتیل فرع علم انشا کی ہے مگر اس میں خاص طور پر کاتب و مکتوب و مکتوب الیہ سے لحاظ اصطلاحات و آداب مخصوصہ کے بحث کی جاتی ہے کہ ہر طبقہ کے واسطے جداگانہ الفاظ باعتبار ان کے مرتبہ کے مقرر کیے گئے ہیں تاکہ معانی بے محل و قبیح سے احتراز رہے مثلاً مستورات کو فقرہ دعائیہ میں یون لکنا کہ ادام اللہ حر استھا بہت مذموم ہے کیونکہ اس میں لفظ حر اور است آتا ہے جس کے معنی عربی میں اعضا پستانی زن و مرد کے ہیں۔

(۹) علم التصحیف۔ اصطلاح معاین لفظ تصحیف کے معنی حروف یا نقطوں کو متغیر کر دینا خواہ ثابت کر کے یا محو کر کے یعنی نقطہ لگا کر یا اگر یا منتقل کر کے لفظ کی صورت بدل دینا مثلاً لفظ بوسہ کو تغیر نقطہ سے توشہ کر دینا۔ یہ علم اہل بلاغت کی ذہانت کو ظاہر کرتا ہے اور

جزو علم محاضرات ہے۔ عبد الرحمن بسطامی کا قول ہے کہ اول جس شخص نے تصحیف میں کلام کیا وہ حضرت امیر المومنین علی ابن ابیطالب علیہ السلام تھے چنانچہ حضرت نے خرابی بصرہ کے بارہ مین فرمایا تھا باکریچ (رائے مہملہ ویاے شتہ وحاد مہملہ) دو سو سال ہجری کے بعد اسکا انکشاف ہوا کہ مراد اس سے بالترجیح تھی (بہ ذائے مجملہ و نون حبیم) یعنی زنگیون نے خراب کیا۔ اسطرح اکثر کلام حضرت کا کتب میں مذکور ہے اور اکثر احادیث ہی عنوان سے حضرت مصون علیہم السلام نے ارشاد فرمائے ہیں جن کو عوام نہیں سمجھ سکتے۔ (۱۰) علم تاریخ خلفاء حبیمین حالات و سوانح عمد خلفائے بحث کی گئی ہے۔ اور اکثر کتابیں آہین مدون ہیں۔

(۱۱) علم جناس یعنی تجنیس لفظی یہ جزو علم بدیع کا ہے مگر اس حد اگاہ کتابیں مدون ہیں۔ مراد اس سے یہ ہے کہ ایسے الفاظ لانا جنہیں محض لفظی تشابہ ہو اور معنوی نہیں اُنکے اختلاف ہو اس کی دوہین میں ایک جناس شکلی دوسرے جناس غیر شکلی۔ مثلاً فاسد و حاسد و جد و جد رب و رب وغیرہ وغیرہ۔

(۱۲) علم حکایات الصالحین۔ یہ فروع علم تاریخ و محاضرات میں ہے مگر مخصوص کتابیں آہین مدون ہیں تاکہ مواظبت میں کارآمد ہوں۔ (۱۳) علم الالغاز۔ لغز (لام غین مجہوزاے منقوط) کے معنی چستان کے ہیں۔ یعنی الفاظ سے ایسے معنی مراد لینا جو کہ مخفی ہیں بشرطیکہ وہ ایسے چیزوں سے متعلق ہوں جو کہ خارج میں موجود ہوں یہی منسوق بابین چستان اور معما کے ہے۔ پس اگر بالارادہ ایسے الفاظ

لائے جائیں جو دلالت کریں معافی مخفی پر اور ان معافی سے مراد ایسی
ذات ہو جو کہ موجود ہے تو اس کا نام لغز ہے اور اگر ایسے الفاظ
لائے جائیں جسے ایک خاص معنی غیر موجود ہے کی نسبت مراد
لیے جائیں اور وہ الفاظ ان معافی پر دلالت بھی کرتے ہوں تو
اُس کا نام معافی ہے۔ یہ علوم جزو علم بدیع ہیں مگر ان پر جدا گانہ کتابیں
مدون ہیں۔

(۱۴) علم شعا۔ سابقا اسکی تعریف بیان ہو چکی۔ اس علم میں منجملہ دیگر کتب کے
کتاب الفیہ تصنیف سید شریف معافی کی زبان فارسی میں ہے اس
میں ایک شعر ہے جس سے ایک ہزار نام بطریق تعمینہ ملے ہیں
اور وہ گنتے ہیں دو چون اغلب و اکثر آنست کہ از یک معما یک اسم پیدا
آید بنا بر آن خرد خردہ دان بسبیل استعجاب بزبان می آرد مصراعہ کہ یک
خانہ تنگ این ہمہ مہمان عجب است، وہ شعر یہ ہے۔

از قد و ابرو دید آن ماہ چہ سر : موج آبی دین ام بالائے سر
اسی شعر کی نسبت یہ رباعی ہے رباعی

بیتے کہ یک کتاب بود در بیان : معلوم نیست گشتے غیر این ضعیف

کردہ شریف تعمینہ روے ہزار نام : زان و لقب است بالفیہ شریف

(۱۵) علم الشروط و السجلات۔ یہ وہ علم ہے جس میں کیفیت ثبت احکام

سے بحث کی جاتی ہے جو کہ قاضی و فیصل کنندہ کے نزدیک ثابت ہوتے ہیں

یہ احکام سجلات میں لکھے جاتے ہیں تاکہ شواہد حال سے وقت ضرورت

دوسرے فیصل کنندہ کے لیے کارآمد ہوں۔

گو کہ اس کو علم فقہ و علم الشاؤر علم مراسم و عادات و امور مستحسنہ سے

تعلق ہے مگر بلحاظ ضرورت تحسین عبارت اس کو علم ادب میں شمار کیا ہے۔ اکثر کتابیں اس علم میں مدون ہیں مگر سب سے پہلے ہلال بن یحییٰ البصری نے سنہ دو سو چھپن ہجری میں اس علم کے اصول و قواعد مدون کیے۔

(۱۶) علم القلوب یہ وہ علم ہے جس میں الفاظ و عبارات کے مقلوب کروینے سے بحث کیجاتی ہے تاکہ دوسرے معنی پیدا ہوں۔ یہ بھی جزو علم بلاغت ہے۔

(۱۷) علم المغازی و السیر جس میں غزوات حضرت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ سے بحث کیجاتی ہے سب سے پہلے اسمین عروۃ بن زبیر نے تالیف کی۔

(۱۸) علم مسامرة الملوک۔ لفظ مسامیرہ کے معنی رات کو باتیں کرنا پس یہ وہ علم ہے جس میں امرا و سلاطین کی حالت و رغبت سے بحث کیجاتی ہے کہ انکو اقص و اخبار و مواعظ و حکایات عبرت انگیز و سوانح و حشت خیز باوقعات دل آویز و غرائب حالات میں کس جانب میلان ہے تاکہ وقت شب انکے ذکر کرنیے انواع و قسم کے فوائد اخلاقی و ملکی حاصل ہوں۔ بہت سی کتابیں اس علم میں مدون ہیں۔

(۱۹) علم وقایع اہم۔ یہ علم جزو علم تاریخ ہے مگر اس میں مخصوص ہر قوم کے اماکن صلیبہ و حادثات و رسوم وغیرہ سے بحث کیجاتی ہے جن کا جاتا سیاست مدن کے لوازمات میں سے ہے۔

(۲۰) علم طبقات القراء جس میں قراء سب سے حالت قراءت قرآن سے بحث کیجاتی ہے۔

(۲۱) علم طبقات المحدثین جبین طبقات راویان احادیث بحث
کیجاتی ہے۔

(۲۲) علم طبقات النخاۃ یہ علوم گو کہ جزو تاریخ ہیں مگر انہیں بکثرت کتابیں

(۲۳) علم طبقات الحکماء خاص طور پر مدون ہیں

(۲۴) علم طبقات الاطباء۔

(۲۵) علم طبقات الشعرا

(۲۶) علم طبقات المفکرین

(۲۷) علم مواہیم السنۃ وہ علم ہے جس میں ہر قوم و ملت کے روزنامے

عید اور اس روز کے افعال و اعمال سے بحث کیجاتی ہے اور اسباب

تعیین روزنامے عید و دیگر امور متعلقہ معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ

کتاب الخطط والاخبار میں علامہ مقریزی نے اس کو بشرح و بسط

بیان کیا ہے۔

فصل سوم فن طرز ادا و طرز تیسر

اس مقام پر یہ بھی بیان کر دینا مناسب ہے کہ کلام سے غرض
اظہار مطلب دلی اور مخاطب کا اپنی جانب متوجہ کرنا اس کی دو صیغوں

ہیں یا تو اپنی زبان سے ظاہر کرنا یا قلم کی زبان سے ادا کرنا لہذا ہمیں

دو فن پیدا ہونے ایک طرز ادا و کسرے طرز کتابت۔ طرز ادا

یہ ہے کہ کلام اس طور پر زبان سے ادا ہو کہ مخاطب پر وہ اثر پڑے

جو متکلم کے دل میں اور الفاظ کے پردہ میں ہے۔ اس فن کا مادہ

ہر شخص میں موجود ہے جسکی وجہ سے وہ کلام کرتے وقت اپنے اعضا کو حرکت دیتا ہے اور آواز کو گھٹاتا بڑھاتا اور بدلتا رہتا ہے۔ یہ طرزِ ادا جب مناسبت مضمون و مطابقت حال اس وجہ سے محبوب طبع ہوتا ہے کہ خیالات دلی حرکات ارادی کے پیرایہ میں ظاہر ہو کر نفوس پر اپنا اثر ڈالتے ہیں لہذا کلام کا اثر مخاطب پر پہونچ کر بے اختیار کی حالت میں اُس کے اعضا سے ظاہر ہو جاتا ہے۔ اُس فن کو کلامِ منظوم میں ہندوستان کے نامور مرثیہ گو میر جبر علی صاحب آئیں مرحوم نے تیرہویں صدی ہجری میں درجہ کمال پر پہونچا دیا اور اُن کے بعد اُن کے اخلاف نے اُنہیں کا تتبع کر کے خوب ترقی دی خصوصاً میر خورشید علی صاحب نقیہ مرحوم نے اپنی فطرتی و قدرتی کمال کا رسلہ بٹھا دیا اور طرزِ کتابت یعنی خوش نویسی یہ وہ فن ہے جس سے کلام اپنے خوشما نظر کا اثر نگاہ کے ذریعہ سے پڑھنے والے کے قلب پر پہونچتا ہے جس سے اُس کے پڑھنے کی رغبت زیادہ ہوتی ہے اور اُس کا دلکشی اثر محویت پیدا کرتا ہے۔

صل سۆم علوم متعلقہ اذہان

علوم ذہنیہ میں ایک تو وہ علم ہے جو خطائے فکری سے بچنے کے لیے اور دیگر علوم کے حاصل کرنے میں بطور آلہ کے ہے اُسی کو علمِ منطق کہتے ہیں دوسرے وہ علوم جو مناظرہ و درس میں خطائے حفاظت کرتے ہیں پس علوم ذہنیہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) علم منطق۔ اُس کا نام علم المیزان بھی ہے۔ یہ وہ علم ہے جس سے کیفیت اکتساب مجہولات تصوریہ و تصدیقیہ اُن کے معلومات سے دریافت کیے جاتے ہیں اور غرض اس علم سے یہ ہے کہ ذہن فکر کرنے میں خطائے محفوظ رہے یہ ایسا علم ہے جس کا نفع تمام علوم میں پہنچتا ہے تعلق اس کا محض ذہن سے ہے۔ جان اس علم کا استعمال کیا جاتا ہے وہاں خطا و صواب کی تمیز ہو جاتی ہے اور امر حق جو کہ منہائے غایت ہر چیز کی ہے واضح ہو جاتا ہے۔ موجد اس کا حکیم ارسطو طالیس ہے۔ گو کہ یہ علم فطرنا انسان کی طبع سلیم میں مرکوز ہے مگر اُس کے قواعد و اصول کو ارسطو ہی نے مدون کیا اور اصول اُس کے قرار دیے اول باب کلیات خمس دوم باب تعریفات سوم باب تصدیقات۔ چارم باب القیاس پنجم برہان ششم خطابہ ہفتم جدل ششم سیفسطہ یعنی مغالطہ۔ نہم شعریعی قیاس مفید تمثیل و تشبیہ بطور قضایا تخیلیہ اور وجہ تسمیہ منطق کی یہ ہے کہ منطق کا اطلاق کسی لفظ پر اور کبھی ادراک کلیات پر اور کبھی نفس ناطقہ پر کیا جاتا ہے اور چونکہ یہ علم الفاظ کو قوت دیتا ہے اور ادراک کا صحیح راستہ بتاتا ہے اور نفس ناطقہ کے کمالات کا سبب ہوتا ہے۔ لہذا اس کا نام منطق رکھا گیا۔ جو قواعد اس علم کے مقرر کیے گئے ہیں اُن سے سب مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ اور وجہ تسمیہ بہ میزان یہ ہے کہ اسی کے ذریعہ سے محبت و برہان کی صحت کا موازنہ کیا جاتا ہے۔ اِس علم کو اکثر حکماء دَخلِ علوم حکمت نہیں جانتے۔ کیونکہ وہ ایک ذہنی علم چند قواعد پر مبنی ہے۔ جو خطا، فکری سے صیانت کرتا ہے۔

مگر حق یہ ہے کہ تمام علوم کے حاصل کرنے کا صحیح آلہ یہی ہے۔ لہذا اس کو علوم حکمیہ میں شمار کرنا چاہیے۔

(۲) علم آداب الدرس وہ علم ہے جس میں آداب متعلقہ بشاگرد و استاد سے بحث کی جاتی ہے۔

(۳) علم النظر۔ وہ علم ہے جس میں کیفیت ایراد کلام مابین مناظرہ کنندہ گان سے بحث کی جاتی ہے۔ موضوع اس کا وہ دلائل ہیں جن کوئی فرق دوسرے فرق کے مقابلہ میں اپنے دعویٰ کو ثابت کرے اور غرض اس علم سے یہ ہے کہ مناظرہ کرنے میں ایسا ملکہ حاصل ہو جائے جس سے بحث میں خبط نہ واقع ہو بلکہ راہ صواب دستیاب ہو جائے۔ بنا اس علم کی قواعد منطقیہ پر ہے۔

(۴) علم الجدل وہ علم ہے جس میں اُن طریقوں سے بحث کی جاتی ہے جن کے ذریعہ سے نقض و ابرام دوسرے کے قول کا کیا جائے یہ علم النظر کی فرع ہے۔ اور علم خلاف کی صل ہے۔ اس کو اس بحث سے نکالا ہے جو منطق میں ہی کا نام سے قائم ہے۔ اس کا استعمال علوم دینیہ میں زیادہ تر کیا جاتا ہے۔ اس کے بعض مبادی تو علم نظر پر مبنی ہیں بعض بحث خطابیہ پر اور بعض امور عادیہ پر۔ اور علم مناظرہ میں جس کو آداب بحث کہتے ہیں اسی سے مدد لی جاتی ہے۔ غرض اس علم سے ایسے ملکہ کا حاصل کرنا ہے جس سے نقض و ابرام اور مخالفت پر تقریر میں الزام قائم ہو سکے تاکہ شکوک دفع ہو جائیں لہذا اس کا استعمال احکام علمیہ و عملیہ دونوں میں مفید ہوتا ہے۔

(۵) علم اختلاف وہ علم ہے جس سے کیفیت وارد کر کے مجتہد کے شرعیہ کی جانی جاتی ہے تاکہ شبہات دفع ہوں اور ادلہ مخالفت بواسطہ براہین قاطعہ مجروح و مقدوح ہو جائیں۔ گوکہ اس کو مستطوق کی بحث جدل سے لیا ہے مگر اس کا استعمال مخصوص علوم دینیہ میں ہے۔ اس کے لیے خاص قواعد معین ہیں جو کتب متعلقہ میں کوثر ہیں۔

(۶) علم آداب لبحث والناظرہ وہ علم ہے جس میں ان آداب و اصول و قواعد سے بحث کی جاتی ہے جو باہم المناظرہ و بحث کے لیے مفید مطلب موجب حصول راہ صواب ہوں تاکہ مگاہرہ (اپنے قول کی پیروی اور اپنی بات کو بلند کرنا) نہ ہونے پائے جو کہ مذموم ہے۔

صل چہارم علوم متعلقہ اعیان

ہمین چہ فصلین ہیں

فصل اول تقسیم علوم حکمت

علوم حکمیہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک علم اُس چیز کے متعلق جس کے ذہنی یا خارجی وجود میں شرکت مادہ کی شرط نہ ہو۔ دوسرے علم اُس چیز کے متعلق جس کا وجود بدون مادہ کے نہ پایا جائے اس دوسری قسم میں بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ جب اُس چیز کا تعقل کیا جائے تو ہی وقت شرکت مادہ کا لحاظ لازمی نہ ہو مثلاً اعداد اور اکی خاصیتوں کو جب عقل

میں لاتے ہیں تو اسی وقت شرکت مادہ کا لحاظ انہیں لازمی نہیں ہوتا۔ دوسرے یہ کہ جب اُس چیز کو عقل میں لائیں تو اسی وقت شرکت مادہ کی اُس کے ساتھ معلوم ہو جیسے اجسام۔ پس ان امور پر لحاظ کر کے حکمت نظری کے تین حصہ ہوئے۔ اول کو علم مابعد الطبیعیہ کہتے ہیں کیونکہ انسان کا علم اول محسوسات سے متعلق ہو کر ترقی کرتے کرتے معرفت خدا تک پہنچتا ہے۔ پس علم الہیات کا علم مابعد الطبیعیہ رکھا۔ کیونکہ علم طبیعیات حاصل ہونے کے بعد اس علم میں مہارت پیدا ہوتی ہے اُس کو علم اعلیٰ بھی کہتے ہیں بوجہ اس کے علم مرتبہ کے شرکت مادہ سے۔ قسم دوم کو علم ریاضی کہتے ہیں کیونکہ ان علوم میں بڑی ریاضت و محنت درکار ہے۔ اس کو علم اوسط بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ موجودات جنسے علم ریاضی میں بحث کیجاتی نہ تو مادہ سے بالکل مجرد ہوتے ہیں نہ بالکل متعلق۔

آؤ قسم سوم کو علم طبیعی کہتے ہیں کیونکہ اس میں موجودات کے طبائع سے بحث کیجاتی ہے۔ پس علوم حکمت کے تین اصل اصول ہیں علم الہی۔ علم ریاضی۔ علم طبیعی۔

و واضح ہو کہ علوم عقلیہ انسان میں طبعی ہیں کیونکہ ان کا تعلق قوت فکر و نظر سے ہے جو مخصوص انسان کو عطا ہوئی لہذا ان علوم کی تخصیص کسی ملت و مذہب کے ساتھ نہیں۔ انھیں کا نام علوم فلسفیہ و حکمیہ ہے۔

حکما یونان نے حکمت نظری کی تصریح اس طرح کی ہے کہ اُس کی چار شاخیں ہیں۔ ریاضی۔ منطق۔ طبیعی۔ الہی۔

ریاضی کی چار قسمیں ہیں۔
 اول ارساطیقی یعنی علم عدد جس کو انگریزی میں اریتمیک کہتے
 ہیں اس کے تحت میں بقول فیثاغورث علم و قوت۔ علم حساب و علم
 عقد الاصابع وغیرہ داخل ہیں۔

دوسرے علم الجبر و مطلق یا۔ یعنی علم ہندسہ جس کا نام انگریزی میں
 جیا میٹری ہے۔ اس کو حکیم اقلیدس نے بشرح و بسط لکھا ہے۔ اس
 کے تحت میں علم مساحت و علم تکسیر و علم جرثقیل و علم پیمائش آب و
 علم پیمائش ہوا و علم مناظر و علم حرب داخل ہیں۔

تیسرے علم اسطر قومیا یعنی نجوم جس کو بزبان انگریزی اسٹرانجی
 کہتے ہیں۔ اس کے قواعد کتاب مجسطی میں مذکور ہیں۔ اس کے تحت
 میں علم ستارے و علم اوقات۔ علم برج و علم نجوم داخل ہیں۔
 چوتھے موسیقی جس کو انگریزی میں میوزک کہتے ہیں اس کے تحت
 میں علم ایقاع و علم عروض داخل ہیں۔

منطق کے پانچ قسم ہیں۔ اول اولو طیقا یعنی علم صناعتِ شعر۔
 دوم بطور یقا یعنی علم صناعتِ خطب تیسرے بوطیقا یعنی علم صناعتِ
 جدل و مناظرہ۔ چوتھے اولو طیقی علم صناعتِ برہان و دلیل پانچویں
 سوفسطیقا یعنی علم مغالطہ۔

طبیعی کے تحت میں۔
 اول علم مبادی یعنی معرفت پانچ اشیاء کی جو کہ جسم کے لیے
 لازمی ہیں۔ پہلے۔ صورت۔ زمان۔ مکان۔ حرکت۔
 دوسرے علم سماء و العالم۔

پہلے کے علم کون و فساد۔

چوتھے علم حوادثِ بڑے۔

پانچویں علم معاون۔

سب سے علم نباتات۔

ساتھ توین علم حیوانات جس کے فروع میں علم طب و غیرہ ہیں۔

علم الہی کے تحت میں۔

اول علم واجب الوجود اور اس کے صفات کا۔

دوسرے علم روحانیات یعنی علم جو اہر بسبب عقلیہ فعالہ

جن کو ملائکہ کہتے ہیں۔

پہلے کے علوم نفسانیہ یعنی معرفت نفوس اور اُن کے لہ و لہ

کی جو کہ اجسامِ فلکیہ و طبیعیہ میں فلک محیط سے لیکر تا مرکزِ ارض سرایت

کرتی ہیں۔

چوتھے علم سیاسیاتِ بچکانہ یعنی اول سیاستِ نبوۃ جسکو

ناموس الہی کہتے ہیں دوم سیاستِ ذات جس کو علم اخلاق کہتے ہیں

سوم سیاستِ منزل جس کو انتظامِ خانہ داری کہتے ہیں چہارم

سیاستِ عامہ جس کو سیاستِ مدین کہتے ہیں پنجم سیاستِ لشکر

تمام علوم انتظامی یعنی علمِ فلاح و علمِ رعیت پروری و علمِ جنگ و

علمِ آدابِ ملوک و غیرہ وغیرہ سب ان میں سیاسیاتِ بچکانہ کے تحت میں ہیں

فصل دوم علومِ الہیہ

علم الہی وہ علم ہے جس میں ایسے موجودات سے بحث کی جائے جو اپنے

وجود میں محتاج مادہ کا خارج یا ذہن میں کسی طور پر نہ ہو اور اُس کا وجود
 اذروئے عقل ثابت ہو۔ اسی کو موجود مطلق اور واجب الوجود اور
 صانع و خالق کہتے ہیں۔ غرض اس علم سے یہ ہے کہ اعتقادات حقہ
 اور تصورات صحیحہ حصول سعادت ابدی کے لیے حاصل ہو جائیں
 انہی کو فلسفہ اوسلے بھی کہتے ہیں۔

علوم جو کہ بطور اصول علم الہیات ہیں

- (۱) علم معرفت امور عامہ جنکو امور کلیہ بھی کہتے ہیں یعنی ایسے امور
 سے اُس میں بحث کیجاتی ہے جو اپنی ذات میں عام ہیں کسی خاص وجود
 کے لیے مخصوص نہیں انکی صراحت آئندہ بیان ہوگی۔
- (۲) علم اثبات واجب الوجود جس میں صانع و خالق جل و علای اور اُس کے
 صفات کے بدلائل عقلیہ بحث کیجاتی ہے۔
- (۳) علم اثبات وجود جو اہر روحانیہ جس میں عقول (فرشتے) و
 نفوس (ارواح) وغیرہ کے وجود سے بدلائل عقلیہ و نقلیہ بحث کیجاتی ہے۔
- (۴) علم معرفت ارتباط امور ارضیہ بہ فوائے سماویہ جس میں اُس
 ربط و تعلق سے بحث کیجاتی ہے جو موجودات سماوی و ارضی میں
 عقلاً و نقلاً ثابت ہے۔
- (۵) علم معرفت نظام ممکنات اُس نظم موجودات سے بحث
 کیجاتی ہے جو ایک کو دوسرے سے وابستہ کیے ہوئے ہے۔

علوم جو کہ وسیع علم الہیاتین

(۱) علم معرفت نفوس ملکی و روحانیات وہ علم ہے جس میں ایسے معجزات کے احوال سے بحث کیجاتی ہے جن کا تصرف بدن سے متعلق نہیں اور نیز کیفیت اُن کے صدور کی اپنے مبدئ سے دریافت ہوتی ہے۔
(۲) علم معرفت نفس انسانی جسمین اس امر سے بحث کیجاتی ہے کہ نفس انسان کیا چیز ہے اور آیا وہ قدیم ہے یا حادث اور محسوس ہوگا یا نہیں و دیگر امور متعلقہ۔

(۳) علم معرفت نبوت جس میں اس امر سے بحث کیجاتی کہ نظام عالم کے لیے انبیاء کی ضرورت عقلاً لازم ہے اور بدون بعثت نبیاء نظام عالم انسانی درست نہیں ہو سکتا و نیز شرائط و اوصاف نبوت سے بحث کیجاتی ہے۔

(۴) علم معرفت امامت جسمین اس امر سے بحث کیجاتی ہے کہ امامت جزو نبوت ہے اور شرائط و اوصاف امام سے بحث کیجاتی ہے۔
(۵) علم الوحی جسمین کیفیت نزول وحی اور اثبات نزول وحی سے بحث کیجاتی ہے اور نیز اس امر سے کہ نفوس انبیاء وحی کا احساس کر لیتے ہیں۔

(۶) علم آمارات نبوت وہ علم ہے جسمین معجزات قولیہ و فعلیہ اور صحت نبوت پر اُنکے دلالت کرنے سے بحث کیجاتی ہے اور نیز اُس فرق و تمیز سے بحث کیجاتی ہے جو مابین معجزہ و سحر محقق ہے تاکہ مدعی نبوت کے صدق و کذب کا

اشیاء حاصل ہو جائے۔

(۷) علم معرفت معاد وہ علم ہے جس میں احوال نفس سے بعد از مفارقت بدن بحث کیجاتی ہے۔ کہ آیا بعد از وفات اُس کا تعلق دوسرے بدن سے ہوتا ہے یا نہیں اور اُس کے لیے سعادت و شقاوت ممکن ہے یا نہیں اور آیا سعادت و شقاوت ایک دوسرے سے مبتدل ہو جاتی ہے یا نہیں۔ اسی علم میں جب متکلمانہ طریقہ پر نظر کیجاتی ہے تو بدلائل عقلیہ اثبات و ضرورت معاد سے بحث گزرتی ہیں۔

(۸) علم مقالات الفرق وہ علم ہے جس میں تمام مذاہب کے عقائد سے بحث کیجاتی ہے تاکہ مذہب حق کا اثبات حاصل ہو جائے چنانچہ کتاب مواعظ اور کتاب ملل و نحل شہرستانی میں نہایت بسط کے ساتھ تمام مذاہب کے معتقدات کو بیان کیا ہے۔

فصل سوم بیان علوم ریاضی

علم ریاضی چار علوم میں اس لیے منقسم ہے کہ موضوع ان علوم کا مقدار ہے اور وہ یا متصل ہے یا منفصل اور مقدار متصل یا متحرک ہے یا ساکن اگر متحرک ہے تو وہ علم ہئیت ہے اور اگر ساکن ہے تو وہ علم ہندسہ ہے۔ اور مقدار منفصل یا توانا ہے یا نسبت تالیفی ہے یا نہیں اگر نہیں ہے تو وہ علم عدد ہے اور اگر نسبت تالیفی ہے تو وہ علم موسیقی ہے

علوم جو کہ اصول علم ریاضی ہیں

(۱) علم ہیئت وہ علم ہے جس میں احوال اجرام بسیطہ علویہ و سفلیہ اور اُن کے اشکال و اوضاع و مقادیر و ابعاد سے بحث کی جاتی ہے۔
سب سے زیادہ مستند کتاب اس علم میں محبیطی ہے جس کا مصنف بطلمیوس تھا اُس کا ترجمہ عربی میں ابہری نے کیا ہے۔

(۲) علم ہندسہ وہ علم ہے جس سے احوال مقادیر اور اُن کے لواحق و اوضاع اور نسبتیں و خواص اشکال اور طریقہ عمل اور استخراج کرنا اُن امور کا جو بطور براہین یقینیہ کے ثابت ہیں جانا جاتا ہے۔ منفعت اس علم کی یہ ہے کہ احوال موجودات سے اطلاع حاصل ہو کر ذہن میں تیزلی اور فکر میں قوت حاصل ہوتی ہے۔ تمام علوم میں از روئے برہان دلیل کے یہی علم مستحکم و مضبوط ہے جس کے دلائل اور اُن کے نتائج فوراً ظاہر ہو جاتے ہیں اور اُن میں ذرا بھی شک و شبہ باقی نہیں رہتا۔
سب سے زیادہ فائدہ اس کا یہ ہے کہ جمل مرکب کا بہترین علاج یہی ہے کیونکہ اس کے مسائل ایسے یقینی ہیں جن میں توہم کو دخل نہیں ہوتا۔ لہذا اس علم کو سیکھنے سے ذہن انسانی جہل اور وہم کی تسخیر سے نجات پاتا ہے۔
کیونکہ ظاہر ہے کہ جمل مرکب جب پیدا ہوتا ہے جبکہ وہم عقل پر غالب آجاتا ہے۔ موضوع اس علم کا مقادیر مطلقہ ہیں یعنی خط و سطح و جسم تعلیمی اور لواحق اُس کے زادیہ و نقطہ و شکل ہیں۔

(۳) علم عدد وہ علم ہے جس کے ذریعہ سے طریقہ استخراج کرنے عدد تجہول کا عدد معلوم سے جانا جاتا ہے اس علم کا نام جیسا کہ سابقاً بیان ہوا ارسطاطیقی یعنی اریٹمٹک ہے۔

(۴) علم موسیقی (یہ لفظ سریانی ہے) وہ علم ہے جس میں کیفیت تالیف

آواز و حالات نغمہ سے بہ اعتبار رغبت و نفرت و احوال توقفت
 بین الحركات بہ حیثیت وزن بحث کیجاتی ہے۔ اصل میں دو بحثیں اس
 علم میں ہیں اول احوال نغمہ جس کا نام علم تالیف ہے دوسرے اہمنہ
 (زمانہ سکون) جس کو علم ایقل کہتے ہیں۔ موضوع اس علم کا وہ آواز
 ہے جو نفس میں تاثیر پیدا کرے۔ اور تاثیر دو طرح پر ہے بسط یا قبض
 یعنی آواز یا تو نفس کو اس کے مبداء سے خارج کی جانب حرکت دیتی
 ہے پس بسط و سرور و لذت حاصل ہوتی ہے اور یا خارج سے مبداء
 کی جانب نفس کی حرکت ہوتی ہے لہذا کیفیت قبض نفس و فکر عواقب و
 توجہ امور آخرت حاصل ہوتی ہے۔ اس علم میں کتاب الفارابی اور
 کتاب الشفا کا باب الموسیقی نہایت مبسوط ہیں۔ و اضع اس فن کا حکیم
 فیثاغورث ہے جو حضرت سلیمان علیہ السلام کا شاگرد تھا۔ اُسے اپنی
 قوت فکر سے آواز و نغمہ متناسب پیدا کر کے ایک آلہ بنایا اور سہریلے
 شعر توحید کے مضمون کا بجا یا جس کو سنکر لوگوں کو امور آخرت کی جانب
 رغبت ہوئی اور حکماء عصر میں اُس آلہ کی بڑی قدر ہوئی۔ تھوڑے عرصہ
 میں فیثاغورث اپنی ذہانت سے حکیم کامل ہو گیا۔
 وہ کہتا تھا کہ میں حرکات فلکیہ سے نعمات دل پسند و الحان مرغوب
 سنتا ہوں اور ان نعمات کو میں نے اپنے خیال اور قلب میں جاگزیں
 کر لیا ہے انھیں کی بنا پر اُس نے قواعد موسیقی وضع کئے پھر دیگر حکماء
 اُس میں ترقی دیتے آئے یہاں تک کہ جب نوبت ارسطو کی آئی تو اُس
 نے ارگن ایجاد کیا۔ یا جملہ حکماء کی غرض اس فن اور اُس کے آلات کے
 ایجاد یہ تھی کہ ارواح و نفوس ناطقہ کو عالم قدس کی جانب اُنس پیدا ہو

ور نہ مسرت و طرب اور کہو و لعب اُن کو مقصود نہ تھا۔ یہ امر تجربہ سے بھی ثابت ہے کہ تالیف آواز و تناسب نغمات کی خوبی سے ایک بڑا اثر قلب پر پڑتا ہے۔ اور بہ حسب اقتضاء وقت و مناسبت خیالات وہ اثر عملاً انسان کے حرکات سے ظاہر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ یہی مصلحت شریعت اسلامی میں اسکی حرمت کی ہے جس کا ذکر اپنے مقام پر آئندہ کیا جائیگا۔

علوم جو کہ فروع علم ہدایت ہیں

(۱) علم الزیج و التقویم کہ علم ہے جس سے حساب حرکات کو اکب خصوصاً سیارہ کی رفتار۔ قرآن و اتصال و تقابل و غیرہ معلوم کیا جاتا ہے تاکہ طالع و ولادت و دیگر اوقات کے نکالنے میں آسانی ہو۔ (۲) علم کتابت زیج و تقویم سے مراد وہ قواعد ہیں جن کے موافق زیج و تقویم لکھی جاتی ہیں۔

(۳) علم نجوم وہ علم ہے جس میں اوضاع کو اکب و ران کے آثار و علامات و طلوع و غروب و مختلف حرکات کے آثار و نتائج سے بحث کی جاتی ہے اور اُس کا اطلاق تین قسم پر ہے حسابیات۔ طبیعیات۔ و ہمئیات امور حسابی تو یقیناً ہیں اور وہ شرع میں بھی مسلم ہیں اور طبیعیات مثلاً حرکات آفتاب سے فصلوں میں تغیر ہونا اور نباتات میں اُس کا اثر پہنچنا یہ بھی مسلم ہے لیکن وہمئیات یعنی اس عالم کے حوادث میں حرکات و اوضاع کو اکب کو یہ خلیت ہے یہ تو نہ شرعاً مسلم ہے نہ تجربہ سے

حتماً اس کی صحت پائی جاتی ہے۔

(۴) علم کیفیت ارساد وہ علم ہے جس سے کیفیت مقدار حرکات و اوضاع و اندازہ اجرام فلکی اور ان کے بعد و مسافت کا حال آلات مخصوصہ کے ذریعہ سے معلوم کیا جاتا ہے تاکہ علم ہیئت و زیجات کی تکمیل کی جاسکے۔

(۵) علم آلات رصدیہ وہ علم ہے جس میں ان آلات کی ساخت سے بحث کی جاتی ہے جسے تمام حالات متعلقہ اجرام و نظام فلکی دکھائی دیں۔ بانی اس کا بطلمیوس تھا جس نے بموجب قوسہ مجسطی رصد خانہ بنایا بعد اُس کے اسلام میں سب سے پہلا رصد خانہ سنہ ہجری میں عبداللہ مامون خلیفہ بغداد نے بمقام دمشق بنوایا (۶) علم المواقیت وہ علم ہے جس میں مقدار شب و روز سے بحث کی جاتی ہے تاکہ طالع وقت اور مطالع اجزاء بروج و کواکب ثابتہ جنہیں کہ منازل قمرعین میں دریافت ہو سکیں اور مستدر ظل و ارتفاع آفتاب معلوم ہو سکے۔

(۷) علم آلات ظلیہ جس سے مقدار سایہ مستوی و منکوس و کیفیت مقیاس ظل اور کیفیت ان خطوط کی معلوم کی جاتی ہے جو مقیاس ظل کے اطراف میں قائم کیے جاتے ہیں۔

(۸) علم الاکر وہ علم ہے جس میں احوال و مقادیر متعلقہ کرہ سے حیثیت اُس کے کرہ ہونے کی بحث کی جاتی ہے بلحاظ اس امر کے کہ وہ کرہ بسیط ہے یا مرکب۔ فلکی ہے یا عنصری۔ اور مراد کرہ سے وہ جسم ہے جسکو سطح واحد مستدیر احاطہ کیے ہوئے ہو اور داخل میں

اُس کے ایک ایسا نقطہ ہو کہ جس قدر خطوط مستقیمہ اُس سے تابہ سطح کرہ کھینچے جائیں وہ متساوی ہوں۔ یہ نقطہ مرکز اس کرہ کا ہوگا عام اس کے کہ اُس کا ثقل مرکز پر ہو یا نہ ہو۔

(۹) علم الاکبر المتحرکہ وہ علم ہے جس میں کرہ ہائے مستحکمہ اور اُن کے خطوط فرضیہ سے بحث کی جاتی ہے۔

(۱۰) علم سطح الکروہ وہ علم ہے جس سے کیفیت ایجاد آلات شعاعیہ اور کیفیت انقل کرنے کرہ کی کُلی سطح پر مغز اُن خطوط و دوار کے جو کہ

کرہ پر مرسوم ہیں معلوم ہوتی ہے۔ یہ علم ہیئت و ہندسہ دونوں سے لیا گیا ہے۔ جس سے غرض یہ ہے کہ مطالب کرہ فلکیہ سمجھ میں آسکیں۔

(۱۱) علم صور الکواکب وہ علم ہے جس سے وہ صورتیں معلوم کی جاتی ہیں جو اجتماع کواکب ثابتہ سے متخیل کر لی گئیں ہیں انھیں میں بارہ صورتیں

ایسی ہیں جو منطقہ (کمر بند) فلک بروج پر فرض کر لی گئی ہیں اور ان میں صورتوں پر بروج و وزدہ گانہ کے نام رکھ لیے گئے ہیں اور ستارہ کا

ثوابت میں سے اٹھائیس صورتیں ایسی فرض کر لی گئیں ہیں جو مثال قمرین۔ آن صورتوں میں مجموعی تعداد ستارگان ثوابت کی ایک ہزار بائیس ہے۔

(۱۲) علم مقادیر العلویات وہ علم ہے جس میں کواکب افلاک کی مقدار سے بحساب میل و فرسخ اور آفتاب و ماہتاب و دیگر ستارہ گانہ میں

کے درمیانی فاصلہ سے بحث کی جاتی ہے۔

(۱۳) علم منازل القمر وہ علم ہے جس سے صورتیں منازل قمر کی۔ اُن کے نام و خواص و احکام نزول و قریہ اعتبار ہر منزل کے معلوم کیے جاتے ہیں

(۱۴) علم جغرافیا وہ علم ہے جس سے احوال اقالیم رُبع مسکون بلحاظ رُقبہ زمین و کوہ و بحر و بر و بلد و غیرہ و دیگر امور متعلقہ زمین بلحاظ تقسیم اقالیم و حالات خلائی اور اُن کے ماکل و مشارب و غیرہ معلوم ہوتے ہیں۔ سب سے پہلے اس فن میں بطلمیوس نے ایک کتاب لکھی جس کا نام جغرافیہ ہے۔ پھر علماء اسلام نے اس میں بکثرت کتابیں مدون کیں لفظ جغرافیہ یونانی ہے جس کے معنی صورت زمین ہیں اور جغرافیہ بھی کہتے ہیں۔

(۱۵) علم مسالک البلد ان وہ علم ہے جس سے حالات راہوں کے ایک مقام سے دوسرے مقام پر خواہ بھری ہوں یا تری میدانی ہوں یا کوہی معلوم ہوتے ہیں اور وہ علامات منصوبہ جو مالک کی راہوں میں نصب کیے گئے ہیں دریافت ہوتے ہیں۔

(۱۶) علم معرفت البرد و المسافتہا۔ وہ علم ہے جس سے مقدار مسافت بلاد و مصارع حساب میل و فرسخ دریافت کی جاتی ہے۔ لفظ برد بشتمین جمع برید کی ہے جس سے مراد چار فرسخ ہے۔

(۱۷) علم الادوار والاوار دور سے مراد باصطلاح علم ہدیت تین سو ساٹھ سال شمسی ہے اور گور سے مراد ایک سو بیس سال قمری ہے پس اس علم میں ان حالات کی تبدیلیوں سے بحث کی جاتی ہے۔ جو ہر دور و گور میں جاری ہو کر تبدیل ہو جاتے ہیں۔

(۱۸) علم القرائنات۔ قرآن سے مراد دو یا زیادہ ستارہ ہائے سیارہ کا ایک بیچ میں ایک ہی درجہ پر مجتمع ہونا۔ پس اس علم میں اُن واقعات عظیمہ سے بحث کی جاتی ہے جو اس طرح کے اجتماع سے

اس عالم ہویدا ہوتے ہیں۔ جیسے طوفان فوج یا تبدل ملت مثلاً
بعثت انبیا یا تبدل دولت جیسے انقلاب ہائے سلطنت۔ چنانچہ
اس علم کے جاننے والوں کا قول ہے کہ ہر دو سو چالیس سال اور
سات سو ساٹھ سال اور تین ہزار چوراسی سال کے بعد انقلابات
پیدا ہونا ضروری ہے اور سات ہزار سال کے بعد عظیم انقلاب واقع
ہونا لازم ہے۔ خواجہ نصیر الدین طوسی اور حکیم جاماسب نے اس
علم میں تالیف کیے ہیں اور کتاب حج الکرامۃ فی انکثار القیامۃ میں شرح
و بسط یہ مضامین مندرج ہیں۔

(۱۹) علم مواقیت الصلواة وہ علم ہے جس سے نماز ہائے پنجگانہ کے
صحیح اوقات از روئے قواعد علم ہیکیت بحساب طلوع و غروب
دریافت کیے جاتے ہیں۔

(۲۰) علم صطرلاب۔ یہ لفظ یونانی ہے اصل میں اُسطرلابون تھا لغیر سے
اُسطرلاب ہوا پھر سین کو صا د سے بقاعدہ عربی بدل دیا۔ یہ وہ علم ہے
جس میں کیفیت استعمال آگہ معین سے بحث کی جاتی ہے جس کا نام صطرلاب
ہے اس سے اکثر مسائل نجومیہ مثل ارتفاع شمس وقت طلوع
و سمت قبلہ و عرض البلد وغیرہ معلوم ہوتے ہیں۔ لفظ اصطرلاب
کے معنی میزان آفتاب یا آئینہ نجم اور مقیاس کو اکب کے ہیں کیونکہ
زبان یونانی میں اصطر بمعنی نجم اور لاقون بمعنی مرستہ (آئینہ) کے ہیں
اسی وجہ سے علم نجوم کو صطرلاب کیا کہتے ہیں جس کا نام انگریزی میں اسٹری
ہے۔ یہ آگہ حضرت ادریس کے زمانہ میں اُن کے فرزند سنی لاب نے
وضع کیا اسکو بصورت کرہ فلکی بنا کر اس پر خطوط قایم کیے اور پھر اسکو

بمقدار شب روز تقسیم کیا۔ حضرت ادریس علیہ السلام نے دیکھ کر فرمایا کہ اسطر (لکھ) لاب۔ اسی سے نام قائم ہو گیا۔
(۲۱) علم وضع الاطرلاب وہ علم ہے جس سے کیفیت قائم کرنے خطوط عرض البلد و طول البلد کی ہر اقلیم کے لیے صطرلاب میں معلوم ہوتی ہے۔

(۲۲) علم وضع ربع الدائرہ یہ بھی ایک آلہ کا نام ہے وہ دو قسم ہے ایک کا نام مقنطرات ہے جس پر ربع دائرہ کو منقش کرتے ہیں اور لحاظ اختلافات عرض البلد مختلف اشکال قائم کیے جاتے ہیں اور دوسرے کا نام ربع الجیب ہے جس پر خطوط مستقیم و متقاطع نقش کیے جاتے ہیں ان آلات سے اہل نجوم ارتفاع آفتاب وغیرہ دریافت کرتے ہیں۔

(۲۳) علم عمل ربع الدائرہ وہ علم ہے جس سے کیفیت استخراج اعمال فلکیہ خاص طریقوں سے حاصل کی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی آلات ایسے ایجاد کیے ہیں جن سے حالات اجرام فلکیہ معلوم ہوتے ہیں مثلاً عصا و زرقالہ و شکاریہ وغیرہ۔

(۲۴) علم آلات الساعۃ وہ علم ہے جس سے کیفیت ساخت ان آلات کی معلوم ہوتی ہے جن سے تقسیم ساعات و اوقات متعلق ہے۔

(۲۵) علم الیوم واللیلۃ۔ یہ وہ علم ہے جس میں اختلاف روز و شب اور اس کے مقدار زمانہ سے بحث کی جاتی ہے۔ اور نیز اس امر سے کہ وجہ یں آیا دن مقدم ہے یا شب اور پھر ان میں افضل کون ہے موضوع اس علم کا زمانہ ہے بحیثیت اس کے منحصر ہونے روز و

مین۔ چنانچہ قرآن مجید میں کہیں بغرض تاکید روز کی قسم خدا نے کہا ہی ہے اور کہیں شب کی۔ غرض اس علم کی ظاہر ہے کہ تمام عبادات و کاروبار عالم اسی پر موقوف ہے۔ روز سے مراد آفتاب کا غود کرنا دائرہ مشرق کا دورہ ختم کر کے۔ اور شب سے مراد آفتاب کا زیر افق نکلنا۔ غائب ہو جانا۔ اسلام میں ابتداء وقت کو غروب آفتاب سے لیتے ہیں۔ کیونکہ ظلمت عدم ہے اور نور وجود ہے اور عدم مقدم ہے وجود پر۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اسلام میں حساب ماہ و سنہ کا باعتبار دورہ قمری کے ہے اور قمر کا ظہور شام کو بعد غروب آفتاب سے ہے پس شب باعتبار عدم کے مقدم ہے اور روز بہ اعتبار وجود اور نورانیت کے مقدم ہے۔

علوم جو کہ فروع علم ہندو ہیں

(۱) علم الابعاد والاجرام وہ علم ہے جس میں کوکب کے بُعد سے بحث کیجاتی ہے کہ وہ مرکز عالم سے کس قدر فاصلہ پر ہیں بہ حساب میل و فرسخ اور نیز مقدار اجرام کوکب جرم زمین معلوم کیجاتی ہے۔ اس علم کے مباحث نہایت دقیق ہیں ان لوگوں کی عقل میں نہیں آسکتے جو مسائل علم ہندو سے مناظر سے نا بلد ہیں۔

(۲) علم مناظر وہ علم ہے جس میں احوال مبصرات سے یہ لحاظ کیفیت و کیفیت باعتبار اس کے قرب بعد کے ناظر سے و نیز باعتبار اختلاف اشکال و اوضاع سے بحث کیجاتی ہے اور نیز ان چیزوں سے بحث

کیجاتی ہے جو ناظر اور مبصرات کے درمیان واقع ہوتی ہیں۔ اسی علم میں ان امور سے بھی بحث کیجاتی ہے کہ کن اسباب سے اجسام ہر ہر فاصلہ سے خرد معلوم ہوتے ہیں اور نزدیک سے بڑے دکھائی دیتے ہیں۔

(۳) علم مرئیت جس کو علم مردیا، المحرقہ بھی کہتے ہیں وہ علم ہے جس میں احوال خطوط شعاعیتہ کا انعطاف و انعکاس و انکسار اور ان کے مواقع و مراجع وزوایا اور مردیا، محرقہ کی کیفیت عمل بذریعہ انعکاس شعاع آفتاب و مجاذات وغیرہ سے بحث کیجاتی ہے۔

(۴) علم عقود الالبیہ وہ علم ہے جس میں اوضاع مکانات و عمارات انکی کیفیت کتبکام و حسن صورت و تقسیم مکانیت۔ اور تمام امور متعلقہ تعمیر سے بحث کیجاتی ہے ہر قسم کی تعمیر مثلاً نہروں کا نکالنا۔ پانی کا جاری کرنا ستہ کا باندھنا۔ چاہے پانی نکالنا وغیرہ وغیرہ تمام امور اسی علم کے تحت میں ہیں۔

(۵) علم تعمیر المساکن وہ علم ہے جس میں لحاظ آب و ہوا و اختلاف بلد و دیگر عوارض و ضروریات کے لحاظ سے تعمیر مکان کے بارہ میں بحث کیجاتی ہے۔

(۶) علم مراکز الاثقال وہ علم ہے جس سے کیفیت نکالنے مرکز کی ذنی اجسام میں جو کہ قابل بار کرنے کے ہیں دریافت کیجاتی ہے یعنی ایک ایسی حد معلوم کیجاتی ہے تاکہ حامل یعنی بار اٹھانے والا اجسام ثقیل کو برابر اٹھاسکے۔

(۷) علم جراثیقال وہ علم ہے جس سے کیفیت پیدا کرنے ایسے آلات

کی معلوم ہوتی ہے۔ جس سے اشیاء ثقیل تھوڑی سی قوت میں اٹھ اٹھیں
جہاز سازی و ریل سازی وغیرہ اسی علم سے متعلق ہے۔

(۸) علم المساحت وہ علم ہے جس میں مقدار خطوط و سطوح و حساب
اور کیفیت پیمائش سطح زمین سے بحث کیجاتی ہے۔ کتاب شمیس
اس علم میں مستند ہے۔

(۹) علم اتباط المیاء وہ علم ہے جس میں کیفیت زمین سے پانی نکلنے
کی معلوم ہوتی ہے تاکہ وسائل فلاح کے دستیاب ہو سکیں اصول
اس علم کے بنی بہ علم ہند سے ہیں۔

(۱۰) علم آلات الحربیہ وہ علم ہے جس سے کیفیت وضع کرنے آلات
جنگ کی معلوم ہوتی ہے تاکہ جہز است ملک دفع اعدا ہو سکے۔

(۱۱) علم الزمی۔ وہ علم ہے جس سے کیفیت استعمال آلات حربیہ
معلوم ہوتی ہے جیسے تیر اندازی و نندوق بازی وغیرہ۔

(۱۲) علم التعدیل وہ علم ہے جس سے کیفیت تفاوت شب و روز اور
ایک دوسرے میں ان کے ساعات کا داخل ہونا دریافت کیا جاتا ہے۔

(۱۳) علم البنکامات۔ مراد اس لفظ سے وہ اشکال و صورت ہائے منصوص
میں جو وقت دریافت کرنے کے لیے بنائی جائیں۔ پس اس علم سے

انجنین آلات کے بنانے کی کیفیت و قواعد سے بحث کیجاتی ہے۔
گھڑی سازی و سنڈیل سازی وغیرہ اسی علم پر مبنی ہے۔ متعدد

کتب اس فن میں بھی مرقون ہیں۔ چنانچہ کتاب کواکب و دہیہ اور کتاب
طرق اسیئہ زیادہ مستند ہیں۔

(۱۴) علم الملاحتہ وہ علم ہے جس سے کیفیت جہاز رانی معلوم ہوتی ہے

کہ کس قدر ہو اس قدر بار کو نقل و حرکت دے سکتی ہے اور کتنی دیر میں کس قدر مسافت طے ہو سکتی ہے و دیگر امور متعلقہ۔

(۱۵) علم سباحۃ وہ علم ہے جس میں قواعد تیراکی سے بحث کی جاتی ہے سمندر و دریا و نہر و تالاب میں تیراکی کے لیے اصول و قواعد اس علم میں منضبط کیے گئے ہیں۔

(۱۶) علم الاوزان و الموازن وہ علم ہے جس سے کیفیت اندازہ اوزان اور آلات کو وزن معلوم ہوتی ہے یعنی میزان (ترازو) قسطاس (بٹہ) کیل (پیمانہ) و صاع وغیرہ کا بنانا اور اوزان کا مقرر کرنا اسی علم سے متعلق ہے۔

(۱۷) علم آلات روحانیہ (لقطہ روح بالفتح بمعنی فرحت) یہ وہ علم ہے جس سے کیفیت ایجاد ایسے آلات کی معلوم ہوتی ہے جسے خلا کا محال ہونا ثابت کیا گیا ہے۔ چنانچہ دو آلہ حکماء سابقین نے بنائے تھے ایک کا نام قبح عدل اور دوسرے کا نام قبح جور تھا۔ اول کی حالت یہ تھی کہ اس میں ایک مقدار معین تک پانی بھر دیا اور اگر ذرہ بھی اُس سے زیادہ ڈالا تو تمام پانی گر جاتا تھا۔ ایک قطرہ بھی اس میں باقی نہیں رہتا تھا۔ دوسرے کی حالت اسی کے اثبات میں دوسرے طور پر تھی۔ الغرض خلا کا محال ہونا عملاً ان آلات سے دکھا دیا تھا۔ اسی وجہ سے یہ علم داخل فروعات علم ہندسہ سے اور وجہ تسمیہ اس علم کی یہ ہے کہ اُن آلات عجیبہ کے مشابہہ سے بوجہ تعجب ایک قسم کی فرحت نفس کو حاصل ہوتی تھی۔

علوم جو کہ فروع علم دین

(۱) علم حساب وہ علم ہے جس میں از روئے قواعد مخصوصہ مجہولات عددیہ کو معلومات عددیہ سے استخراج کرتے ہیں بذریعہ جمع و تفریق و تضییف و تضعیف و ضرب و تقسیم کے یہ علم ارسطاطیقی یعنی اریتمٹک کی ایک شاخ ہے اور اکثر علوم میں اسکی احتیاج ہوتی ہے۔

(۲) علم حساب الثقت و دلیل وہ علم ہے جس سے کیفیت مزاوالت اعمال حسابی کی ایسے رقوم سے معلوم ہوتی ہے جو کہ احادیث۔

(۳) علم حساب نجوم۔ وہ علم ہے جس سے کیفیت ارقام حسابیچا معلوم ہوتی ہے۔

(۴) علم حساب الدور والوصایا وہ علم ہے جس سے مقدار اُس خبر کی معلوم ہوتی ہے جو از روئے وصیت دور سے متعلق کیجائے مثلاً ایک شخص نے اپنے مرض الموت میں اپنے غلام کو ستودہم ویدیے اسی قدر اُسکے پاس تھے لیکن اسکی وفات سے پہلے غلام مر گیا اُس کے وارثوں میں ایک تو اُسکا آقا اور ایک دختر ہے پہر وہ آقا بھی مر گیا تو حسب قواعد میراث اسکی تقسیم کس طرح پر ہوگی اسدا اُس کا حساب اسی علم سے کیا جائیگا۔

(۵) علم حساب الدراہم والدینار۔ وہ علم ہے جس سے کیفیت استخراج ایسے عدد مجہول کی معلوم ہوتی ہے۔ جس سے ہر قسم کے سکجات

مین مُعادله (برابری) پیدا ہو سکے۔

(۶) علم حساب الفرائض وہ علم ہے جس سے مقدار فروض میراث اور سهام کی صحت معلوم کی جاتی ہے۔

(۷) علم حساب المواد وہ علم ہے جس سے مال و منافع کا حساب بلا تخمینہ کے محض خیال میں حاصل ہو جاتا ہے۔ اس کے لیے خاص قاعدہ مدون کیے گئے ہیں۔ جو کہ تجارت اور ان لوگوں کے لیے بہت کارآمد ہیں جو لکھنے سے معذور ہیں۔

(۸) علم حساب العقود الاصابع وہ علم ہے جس سے انگلیوں کو یاد دیکر نشانات کو خاص وضع سے قرار دیکر اعداد دریافت کر لیتے ہیں اُس کے لیے خاص قواعد مقرر ہیں۔

(۹) علم الجبر والمقابلہ۔ وہ علم ہے جس سے کیفیت استخراج عدد مجهول کی معلوم ہوتی ہے اس طرح پر کہ ایک مجهول چیز کو فرض کر کے عمل کیا اور جو جواب آیا اُس کو سوال سے مطابق کیا اس میں از روئے اصطلاح خاص اول حصہ کو جبر اور دوسرے کو مقابلہ کہتے ہیں۔

(۱۰) علم حساب الخطابین۔ وہ علم ہے جس سے استخراج اعداد مجهول کا بشرطیکہ وہ اربعہ تناسبہ میں آئے ہوں دریافت کیا جاتا ہے فائدہ اس علم کا مثل جبر والمقابلہ کے ہے مگر عملاً اُس سے آسان ہے

(۱۱) علم حساب اعداد الوفاق والذوق (لفظ وفاق و ذوق دونوں نسبت اول ہیں) اسکی ماہیت یہ ہے کہ ایک جدول مرتب بناتے ہیں۔ اُس کے اندر خانہ جات مرتب ہوتے ہیں اور ان میں اعداد لکھتے ہیں یا حروف جو کہ ان کے ہم عدد ہیں لکھے جاتے ہیں اس طرح پر کہ تمام

اضلاع و اقطار اُس جدول کے اعداد میں متساوی ہوں اور کوئی عدد
مکرر نہ آنے پائے اس کے قواعد مقرر ہیں اور یہ ثابت ہوا ہے۔
کہ اعتدال اعداد سے وہ خواص روحانیہ ظاہر ہو جاتے ہیں جو خالق
عالم نے ان اعداد سے متعلق کر دیے ہیں اور ان سے آثار عجیبہ و
تصرفات غریبہ مشاہدہ ہوتے ہیں۔ بشرطیکہ اوقات متناسبہ
سامات معینہ میں انکا عمل کیا جائے۔ تعویذات میں اس کا
استعمال ہے۔

(۱۲) علم تقابلی العدویۃ فی الحروب۔ یہ وہ علم ہے جس سے ترتیب
لشکر و صف آرانی میدان جنگ خاص صورت و ہیئت کی جاتی
ہے مثلاً تدویر و تثلیث و تربیع و غیرہ تاکہ تھوڑے آدمی لشکر
مخالفت کو زیادہ معلوم ہوں اور تدبیر فتح و نصرت میں کامیابی ہو
(۱۳) علم المعاملات سے مراد وہ طریقے حساب کے ہیں جو کار و
بار دنیا اور معاملات مدنی میں استعمال کیے جائیں یعنی حساب
اعداد مجہول و معلوم و کسر و صحیح و جذر وغیرہ۔

علوم جو کہ فروع علم موسیقی ہیں

(۱) علم آلات عجیبہ وہ علم ہے جس میں ان قواعد سے بحث کی جاتی ہے
جو آلات موسیقی بنانے میں کار آمد ہوں۔

(۲) علم الرقص وہ علم ہے جس میں کیفیت صدور حرکات موزون سے
بحث کی جاتی ہے تاکہ ان کو دیکھ کر طرب و مسرت حاصل ہو۔ چونکہ

یہ علم شریعت اسلامی میں حرام ہے لہذا اس میں کوئی کتاب علماء اسلام نے نہیں لکھی البتہ بعض اہل اسلام نے اس میں تصنیفات کی ہیں اور مظاہرہ اپنی گردن پر لیا ہے۔
(۳) علم الغیب۔ وہ علم ہے جس میں کیفیت صادر ہونے ایسے فعال موزون سے بحث کیجاتی ہے جو شوق کو ہیجان میں لائیں اور میلان طبعی پیدا کریں اُن افعال کا صہ و رزنان حسینہ و مجید سے بشرطیکہ تصنع نہ پیدا ہو نہایت موثر ہوتا ہے۔ الغرض زیادہ تصریح کی ضرورت نہیں اس فن میں بھی کتابیں مدون ہیں۔

فصل چہارم بیان علوم طبیعی

واضح ہو کہ علم طبیعی وہ علم ہے جس میں احوال اجسام طبیعت سے بحث کیجائے یعنی اُن چیزوں کے احوال کا علم جو اپنے وجود میں محتاج مادہ کی ہیں۔ پس موضوع اس علم کا جسم طبیعی ہے اس حیثیت سے کہ مستعد حرکت و سکون ہو۔ اس علم کی تفریع اس طرح پر ہے کہ نظر و فکر جس چیز میں کیجائے وہ منقسم ہوگی یا جسم بسیط یا جسم مرکب یا دونوں میں۔ پس اجسام بسیطہ اگر فلکیہ ہیں تو اُن میں نظر و فکر کرنا اس کا نام علم احکام نجوم ہے اور اگر عنصری ہیں تو اُن میں بحث کرنا اس کا نام علم طلسمات ہے۔ اور اجسام مرکبہ یا تو ایسے ہیں جن کے لیے مزاج لازم نہیں تو اُن میں نظر کرنا اس کا نام علم سیمیا ہے یا ایسے ہیں جن کے لیے مزاج لازم ہے تو اُن میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ

صاحبس نہیں تو وہ علم کیا ہے یا یہ کہ وہ صاحبس ہیں لیکن نفس
 غیر مدد کہہ سکتے ہیں تو وہ علم فلاحت ہے۔ یا یہ کہ نفس مدد کہہ سکتے
 ہیں پس ادراک کے ساتھ اگر انہیں تعقل کی قوت نہیں تو وہ علم بطرہ
 ویرزہ ہے لیکن اگر نفس مدد کہہ کے ساتھ قوت تعقل بھی ہے تو وہ علم
 نفس انسانی ہے۔ اس میں بھی چند صورتیں ہیں کہ یا تو اس میں حفظ
 صحت اور اس کے واپس لانے سے بحث کیجاتی ہے تو وہ علم طب
 ہے یا ان احوال ظاہری سے بحث کیجاتی ہے جو کہ احوال باطنی
 پر دلالت کرتے ہیں تو وہ علم فراست ہے یا ایسے حالات سے بحث
 کیجاتی ہے جبکہ بدتی احساس غائب ہو تو وہ علم تعبیر ویاہے۔ لیکن
 اگر اس چیز میں نظر کیجائے جو کہ دونوں قسم کے اجسام یعنی مرکب
 بسیط میں مشترک ہو تو وہ علم سحر ہے۔ چنانچہ جس قدر علوم طبیعیات
 رائج ہوئے وہ کتاب ارسطو سے لے گئے ہیں ان کو ابن سنا
 نے کتاب الشفا میں ذکر کیا ہے اور کتاب اشارات میں بھی
 انکا حوالہ دیا ہے۔

علوم جو کہ اصول علم طبیعی ہیں

(۱) علم سماع طبیعی۔ سماع کے معنی قبول کرنے کے ہیں پس مراد
 اس علم سے معرفت ان چیزوں کی ہے۔ جس سے عالم کے تغیرات
 کی ابتدا ہوتی ہے جیسے زمان و مکان و حرکت و سکون و نہایت
 و لا نہایت وغیرہ جن کے قبول کرنے میں طبیعت یعنی مادہ مجبور ہے

(۲) علم السماء والعالَم یعنی علم بہ ارکان عالم اور اُن کے حرکات واماکن کا یہ وہ علم ہے جس میں ایسے اجسام کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جو کہ ارکان یعنی جزو اعظم عالم کے ہیں مثلاً سماوات و عناصر وغیرہ بحیثیت اُن کے طبایع و حرکات و مواضع کے و نیز اُن حکمتوں اور صنعتوں سے بحث کی جاتی ہے جو ظاہر مطلق نے ان میں ودیعت کی ہیں پس موضوع اس علم کا جسم محسوس ہے جو کہ معرض تغیر میں ہے یا معرض ثبات معین میں۔ اور اجسام یا بسیطہ علویہ ہیں جیسے افلاک و کواکب وغیرہ یا بسیطہ سفلیہ ہیں جیسے عناصر یا مرکبات ہیں جیسے مابقی دیگر اجسام۔ الغرض عالم اپنے وجود میں محتاج انھیں اجسام کا ہے۔ لہذا یہ اُس کے ارکان ہیں۔

(۳) علم کون و فساد یعنی علم اُن تغیرات کا جو عناصر کے ابتدائی امتزاج سے واقع ہوتے ہیں جیسے ظہور باران و برف و آب و رعد وغیرہ۔ کون کے معنی پیدا ہونا اور فساد کے معنی ناپید ہو جانا۔

(۴) علم کائنات الجوّ یعنی علم مرکبات غیر تامہ اور اُن اسباب کا جس سے وہ حادث ہوتے ہیں مثلاً کس مادہ سے حرمت آسمانی و رعد و برق وغیرہ کی پیدائش ہوتی ہے۔ کائنات کے معنی موجودات کے ہیں اور جو کے معنی فضا کے ہیں جو مابین آسمان و زمین واقع ہے

(۵) علم معاون و طبقات الارض۔ یہ وہ علم ہے جس سے احوال فلزات بلحاظ طبایع و آواں اور کیفیت اُن کے ٹوٹنے کی معدن میں اور ترکیب اُن کی استخراج کی اور اجزائے ارضیہ سے صاف کرنے کی اور تفاوت اُن کے طبایع و اوزان کا اُن کے منافع دریافت

کیے جاتے ہیں۔

(۶) علم نباتات وہ علم ہے جس سے کیفیت اجسام نامیہ و نفس نباتی اور ان کے تولد کے اسباب و کیفیات اور ان کے اشکال و فوائد معلوم ہوتے ہیں اور معرفت ان تغیرات کی جو اجسام نباتی کے باہم پیوند سازی سے پیدا ہوتے ہیں اور حالت ان نشو و نما کی دریافت ہوتی ہے۔ موضوع اس علم کا جسم نامیہ و نفس نباتی ہے۔

(۷) علم حیوانات وہ علم ہے جس میں انواع حیوانات اور ان کے عجیب و غریب خواص و منافع و مضار و دیگر امور متعلقہ سے بحث کی جاتی ہے۔ موضوع اس علم کا جنس حیوانی ہے۔ بری ہو یا بحری۔ دوا میں ہو یا طیور میں یعنی معرفت ان اجسام کی جو اپنی حرکت ارادی سے متحرک ہوتے ہیں اور معرفت صل و بنیاد ان کی حرکت کی اسی علم سے متعلق ہے۔ اس علم میں کتب قدیمہ و کتب علماء اسلام بکثرت ہیں چنانچہ ارسطو کی کتاب الحیوان میں اونیس مقالہ کا ترجمہ ابن بطریق نے یونانی سے عربی میں کیا ہے۔

(۸) علم نفس ناطقہ انسانی یہ وہ علم ہے جس سے کیفیت نفس انسانی کے تدبیر و عمل کی بدن و غیر بدن میں معلوم ہوتی ہے لحاظ طبائع و اغزیہ اور اگر جوہریت نفس سے بحث کی جائے تو وہ متعلق بعلم الہیات ہے۔ جیسا کہ سابقاً ذکر ہوا۔

علوم جو کہ فروع علم طبیعیات ہیں

(۱) علم احکام نجوم وہ علم ہے جس میں ان استدلالات سے بحث کیجاتی ہے جو بہ اعتبار اشکال فلکیہ و اوضاع کوکبیہ اور وہ حوادث جو ان کے مقابلہ و مقارنت سے عالم کون و فساد میں واقع ہوتے ہیں اور نیز وہ آثار جو کائنات اجو و معاون و نباتات و حیوانات کے تغیر حالات سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن شریعت اسلامی میں اعتقاد اس امر کا کہ کواکب اس عالم کے حوادث میں موثر ہیں حرام مطلق ہے۔ البتہ اگر بطور آثار و علامات کے سمجھے جائیں تو مضائقہ نہیں چنانچہ تاثیر کا اعتقاد کر کے اس علم کے تعلیم و تعلیم کو بھی شرعاً اور حرام فرمایا ہے۔

(۲) علم طب وہ علم ہے جس میں بدن انسان سے بلحاظ اسکے صحت و مرض کے بحث کیجاتی ہے۔ یعنی صحت کی نگاہداری اور دفع کرنا مرض کا یہ علم اشرف العلوم ہے۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ علم کس طرح سے اور کمان بہت درج ہو مگر تحقیق یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ نے بذریعہ الہام کے اپنے بندوں کو اسکی تعلیم دی اور اشاعت اسکی ابتداء اسقلینوس نے کی اور متاخرین حکماء یونان میں جالینوس خاتم الاطباء سمجھا جاتا ہے یہ معصر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا تھا۔ پھر مشاہیر حکماء اسلام میں رازی و جوسی و ابن سینا تھے۔ بشمار کتب اس علم میں مدون کیے ہیں۔

(۳) علم سیمیا۔ یہ لفظ زبان عبرانی کا ہے۔ اسی کو علم اسرار معروف بھی کہتے ہیں۔ مراد اس سے پیدا کرنا ایسے مثالات خیالیہ کا گرہ ہونی میں جو اصل میں بے وجود ہوں مگر ان کا احساس کیا جائے۔ یعنی

ایسی صورتیں کرہ ہو امین دکھائی دین جنکی کچھ صلیت نہواور وہ سرح الزوال ہوں۔ پس بنیاد انکی کہی تو خواص اشیاء اور کہی خواص حروف و کلمات مخصوصہ پر مبنی ہوتی ہے۔ چنانچہ مقالات سبقتہ عشرین خلاصہ نے ان امور کو بطور رمز کے بیان کیا ہے اور ابن سینا و شیخ شہاب الدین سروردی و شیخ بہاء الدین عاملی سے بہت تقلید اس بارہ میں منسوب ہیں۔

(۴) علم کیمیا وہ علم ہے جس سے طریقہ سلب کرنے خواص اشیاء کا اور حاصل کرنے جدید خواص کا دریافت کیا جاتا ہے۔ اور کیمیا اُس چیز کا بھی نام ہے جس سے دیگر فلزات طلا و نقرہ ہو جائیں۔ صاحب کتاب مدنیۃ العلوم لکھتے ہیں کہ نسخہ کیمیا معجزہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا تھا انھوں نے قارون کو تعلیم کیا اور اُس کا انجام جو کچھ ہوا وہ معلوم ہے پھر قوم ہود کے لوگ اس کو جانتے تھے اور اسی کے ذریعہ سے انھوں نے مکانات طلا و نقرہ خالص کے بنوائے۔ اسی کے مثل دوسری چیز اگر ہے یعنی وہ ایک ایسی دوا کی جاتی ہے جسکو حکماء نے طیا کیا تھا کہ استعمال کرنے سے فوراً اُس کا اثر ظاہر ہوتا تھا اور کیسا ہی بیمار کیون نہواُس سے شفا پاتا تھا۔ بہر حال علم کیمیا میں اکثر کتابیں مدون ہیں۔

(۵) علم فلاحت وہ علم ہے جس میں کیفیت تدبیر نباتات یعنی اُنکے نشوونما اور ذرائع افزونی زراعت و اثمار و اشجار سے بحث کی جاتی ہے۔ فلاح کے معنی بقا کے ہیں۔ چونکہ یہ علم باعث بقا حیواۃ ہے لہذا اس نام سے موسوم ہوا۔

(۶) علم بیطرہ وہ علم ہے جس میں علاج جانور ان سے بحث کی جاتی ہے۔

(۷) علم پیرزہ وہ علم ہے جس میں اعضا و جوارح کی قوت و صحت و مرض اور اُن علامات سے بحث کیجاتی ہے جس سے یہ اندازہ ہو سکے کہ معرکہ جنگ یا صید و شکار و دیگر کاموں کے لیے کس کس نےج کے اعضا کا رآمد ہیں۔

(۸) علم فراست وہ علم ہے جس سے سیرت و اخلاقی حالت حسب علامات ظاہری رنگ و شکل و اعضا کے لحاظ سے دریافت کیجاتی ہے۔ یعنی بشرہ و صورت سے حالات باطنی پر استدلال کرتے ہیں۔ چنانچہ کتاب ارسطو کے ترجمہ میں بہت سا اضافہ علامہ فخر الدین رازی نے اس علم کے بارہ میں کیا ہے اور حکیم اقلیون نے کتاب الفہرست مخصوص عورتوں کے بارہ میں لکھی ہے۔

(۹) علم تعبیر رویا وہ علم ہے جس سے مناسبات درمیان تخیلات نفسانی و امور غیبی کے دریافت ہوتے ہیں۔ تاکہ اُن کے ذریعہ سے حالات نفسانی کا جو کہ خارج میں واقع ہوتے ہیں یا ایسے حالات خارجی کا جو تمام عالم میں ظاہر ہوتے ہیں استدلال کیا جاسکے۔ قائدہ اس علم کا یہ ہے کہ جو امور خواب میں دیکھے جاتے ہیں اُن سے یا بشارت حاصل ہو یا خوف و اجتناب کسی امر سے کیا جائے۔ لہٰذا علم تعبیر وہ علم ہے جس کے لیے حکماء نے قواعد مقرر کیے ہیں اور مناسبات کے لحاظ سے ہر ایک امر کی تعبیر کے قرائن قرار دیے ہیں۔

(۱۰) علم خواص الاعداد و الحروف۔ وہ علم ہے جس میں اُن خواص اعداد سے بحث کیجاتی ہے جو قادر مطلق نے اُن سے متعلق کیے ہیں۔ یہ علم داخل طبعیات ہے چنانچہ خواص اعداد متحابہ و متباہضہ

وغیرہ سے جو اعمال نکالے گئے ہیں اُن کے آثار و منافع کتب میں مذکور
 ہیں۔ افلاطون اسی نے خواص اعداد کی نسبت بیان کیا ہے کہ اگر
 اعداد متجاہدہ کو زہ آب نارسیدہ پر لکھ کر دو شخص اُس میں پانی پیئیں تو ان میں
 جو محبت ہو جائیگی اور اگر اعداد متباغضہ سے یہی عمل کیا جائے تو باہم عداوت
 پیدا ہو جائیگی۔ اور کتاب تذکرۃ الاحباب فی بیان القباب میں کمال
 شرح و بسط دلائل و براہین سے خواص اعداد کو ثابت کیا ہے جس طرح
 خواص بروج و کواکب و معدنیات و نباتات و حیوانات و خواص اقالیم و
 بلدان وغیرہ حتماً ثابت ہیں اُسی طرح خواص اعداد و حروف بھی ثابت
 ہو چکے ہیں۔ الغرض خواص حروف و اعداد بہ اعتبار افراد و ترکیب صورت
 و مادہ و کمیت و کیفیت جدا جدا ہیں۔ عیسٰی ایک جزو علم سیمیا کا ہے
 حکما کا قول ہے کہ حروف و اعداد کا تعلق ارواح افلاک و کواکب اور
 طبایع عالم عناصر سے ہے اور حروف و اعداد کے طبایع اور اُن کے ہر
 عالم کون و فساد میں ساری ہیں۔ اُن کا قول ہے کہ نفوس ربانیہ کا
 تصرف عالم طبعیات میں اسماء حسنہ و کلمات الہیہ کے ذریعہ سے
 ہو سکتا ہے۔ بعض حکما اس کے قائل ہیں کہ حروف کے لیے مشل
 اربعہ عناصر کے ایک مزاج مخصوص ہے۔ اور اُن حروف کا تصرف
 فعلاً و انفعلاً ہر صنف مخلوقات میں واقع ہوتا ہے۔ چنانچہ اُن تصرفات
 کے لیے انھوں نے قواعد مقرر کیے ہیں اور ان کا نام علم تفسیر رکھا ہے۔
 اُن کا قول ہے کہ یہ علم خواص الاعداد و الحروف ایسا نہیں جو آسانی
 سے ہر شخص کی سمجھ میں آسکے کیونکہ از قبیل قیاس و برہان نہیں بلکہ
 از قبیل ذوق و کشف ہے لہذا اسمین قیاس عقلی کو دخل نہیں اور

اگر ہے تو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ خلاق عالم نے کسی چیز کو بدو ن خواص اثر کے پس انداز نہیں کیا۔ آہن و مقناطیس کا جذب و خواص ایک کافی دلیل ہے کتاب روح الحروف اس فن میں قابل دید ہے۔

(۱۱) علم آثار علویہ و سفلیہ۔ وہ علم ہے جس میں ایسے مرکبات سے بحث کیجاتی ہے جن کے لیے مزاج نہیں ہے اور نیز ان کے اسباب حدوث سے بحث کیجاتی ہے وہ تین قسم پر ہیں یا تو بالاسے زمین یعنی ہوا میں مثلاً شبنم و کمرہ وغیرہ۔ یا بروئے زمین مثلاً کوہ و سنگ وغیرہ۔ یا زیر زمین مثلاً حجریات۔

(۱۲) علم جواہر وہ علم ہے جس میں کیفیات جواہر معدنی و بری و بحری اور ان کے حسن و قبح و خواص و طبائع سے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۳) علم خواص الاشیا۔ وہ علم ہے جس میں معاون و نباتات و حیوانات کے افعال و خواص سے بحث کیجاتی ہے اور ان میں عجیب و غریب آثار ظاہر ہوتے ہیں۔

(۱۴) علم خواص الاقالیم وہ علم ہے جس سے کیفیت ارض و اقالیم۔ وہاں کے پیدوار کیفیت آب و ہوا و احوال و احوال و دیگر عجائب و غرائب و منافع و مضار سے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۵) علم قوس قزح وہ علم ہے جس سے سبب پیدا ہونے اور اسکے مستدیر ہونے اور اسباب اختلاف الوان قوس دریافت کیجاتی ہیں

(۱۶) علم طبقات الارض وہ علم ہے جس میں انواع طبقات زمین سے بہ لحاظ انکی ماہیت و افعال و خواص و کیفیات و کمیات و دیگر امور متعلقہ سے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۷) علم سحر وہ علم ہے جس میں احوال فلکیہ و اوضاع کو کبیہ سے باعتبار
 اُن کے تعلقات کے امور ارضیہ و موالید ثلثہ سے خاص اسباب
 کی بنا پر بحث کی جاتی ہے تاکہ اس ارتباط و امتزاج باہمی سے یہ
 اوقات مخصوصہ امور عجیبہ ظاہر ہوں جن کے اسباب لوگوں پر مخفی ہیں
 اور اُن کے آثار ظاہر ہو جائیں یہ علم شرعاً حرام ہے مگر اُس وقت ان
 اعمال کا جواز ہو سکتا ہے جبکہ مقصود اُس سے سحر و ساحری کو باطل
 کرنا ہو۔ متحمل دیگر کتب کے کتاب لایضاح الاندلسی و کتاب البساطین اس
 فن میں تالیف ہوئی ہیں۔ قبل حضرت موسیٰ علیہ السلام اس علم کا
 بہت چرچا بابل وغیرہ میں تھا مگر اب قریب قریب مفقود ہے۔
 سحر و طلسمات میں تمیز ہونا دشوار ہے چنانچہ اس مقام پر بالخصوص
 دونوں کی حقیقت و ماہیت کا ذکر کرنا مناسب ہے۔ واضح ہو کہ نفوس
 بشری اگرچہ باعتبار نوع کے یکساں ہیں مگر یہ اعتبار خواص کے
 انہیں مختلف اصناف ہیں اور ہر صنف کے خواص جدا گانہ ہیں ان
 خواص کی بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ فلان شخص کی فطرت و جبلت یہ ہے
 مثلاً نفوس انبیاء و اوصیاء علیہم السلام کا خاصہ یہ ہے کہ وہ معرفت
 الہی و مخاطبہ ملائکہ کے لیے مستعد رہتے ہیں اور بعض نفوس ایسے
 ہوتے ہیں کہ وہ اپنی قوت و تصرف سے یا نفوس شیطانی کی
 قوت سے یا اعمال و ریاضت مخصوصہ کے ذریعہ سے کواکب کی
 روحانیت کو جذب کر لیتے ہیں۔

پس انبیاء علیہم السلام کے نفوس تو بعد الہی و خاصیت ربانی
 امور غیبی سے مطلع ہوتے ہیں اور کائنات کے نفوس بذریعہ

قوائے شیطانیہ مغیبات سے واقف ہو جاتے ہیں۔ سپر طرح ہر
 انسان کی ایک خاصیت کے ساتھ مختص ہے۔ چنانچہ نفوس
 ساحرون کے تین طرح پر ہیں۔ ایک وہ جو محض ریاضت سے بدون
 کسی آلہ و معین کے موثر ہوتے ہیں اُسی کا نام فلاسفہ کے نزدیک
 سحر ہے دوسرے وہ نفوس جو بہ اعانت امزجہ فلکیہ یا عنصریہ یا ذریعہ
 خواص اعداد و حروف ایک اثر پیدا کرتے ہیں اسی کا نام طلسمات ہے
 مگر یہ سحر سے قوت میں کم ہے۔ تیسرے یہ کہ قوت ہائے متخیلہ میں ایک ایسی
 حالت پیدا کر لی جاتی ہے جس کے ذریعے دوسروں کی قوت
 متخیلہ پر تصرف و اثر پیدا کرتے ہیں اور بے اصل امور کا مشاہدہ
 کر دیتے ہیں اس کا نام شعبہ ہے۔ الغرض ساحر اپنے میں خاصیتیں
 از روئے بشریت پیدا کرتا ہے۔ نہ کہ از روئے ملکوتیت اور ذریعہ
 انکا محض ریاضت و مشقت ہوتی ہے اور ریاضتیں ساحرون کی یا تو
 افلاک کو اکب کی جانب توجہ و توصل سے متعلق ہوتی ہیں یا دیکر ارواح
 سفلیہ و شیاطین کی جانب۔ الغرض خداوند تعالیٰ کی جانب توجہ و عبادت
 سے انکو سرکار نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ توجہ و توصل سوائے خدا کے
 دوسرے کی جانب کفر ہے لہذا اعمال سحر داخل کفر ہیں۔

سحر کے وجہ سے انکار نہیں ہو سکتا علماء متقدمین و متاخرین
 سب اسکی اصلیت پر دفتر کے دفتر لکھ ڈالے ہیں اور قرآن مجید
 اس کے وجود پر ناطق ہے کہ وَلَا يَكْفُرُ الشَّيْطَانُ وَلَا يَكْفُرُ الْيَهُودُ
 النَّاسُ السَّاجِدُونَ لِعِزَّتِهِ لَا يَكْفُرُونَ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ
 كُفْرًا كَبِيرًا (الناس الساجدون لعزته لا يکفرون الا الذين کفروا منهم کفرا کبیرا)
 کو سحر کھاتے تھے پھر قصہ ہاروت ماروت کا حوالہ دیکر آخر میں شاد و فرحان

وَمَا هُمْ بِضَاكِرِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا كَيْدُ اللَّهِ يَعْني وہ لوگ سحر کے ذریعہ سے کسی کو ضرر نہیں پہنچا سکتے بدون حکم خدا کے۔ چنانچہ اہل تجربہ نے بھی بکثرت بیان کیا ہے کہ الفاظ غیر مربوط و غیر مفہوم کو استعمال کر کے ساحر و ن نے سحر کا اثر لوگوں پر فوراً ظاہر کر دیا ہے۔ اور یہی طرح اعداد متحانہ و متباغضہ کے ذریعہ سے طلسمات کا اثر بار بار دیکھا گیا ہے اور کتب متوثقین میں مذکور ہے۔ حکماء فلاسفہ نے سحر و طلسمات میں فرق بیان کیا ہے کہ سحر حاصل ہونیکے بعد پیر اسکے عمل کرنے میں کسی معین کی احتیاج خاص طور پر نہیں ہوتی اور صاحب طلسمات کو روحانیات کو اکب و اسرار اعداد و خواص عالم عناصر سے استعانت و کار ہوتی ہے۔ بالجمہ شریعت میں باعتبار حرمت کے سحر و طلسمات برابر ہیں۔

اس مقام پر ارواح و شیطا طین واجتہ وغیرہ کے معنی سمجھنے کے لیے یہ کلیہ حکماء کا مخلوقات کی تقسیم کے بارے میں قابل ذکر ہے کہ مخلوقات کی تقسیم اس طرح پر ہے کہ یا تو وہ روحانیات محض ہیں یا جسمانیات محض ہیں یا دونوں سے مرکب ہیں۔ پس قسم اول میں ملائکہ و دیگر ارواح و افلاک و کوکب و نفوس مجرودہ داخل ہیں اور قسم دوم میں جمادات و نباتات وغیرہ ہیں لیکن قسم سوم میں اگر روحانیت غالب ہے جسمانیت پر تو وہ اجتہ ہیں جن میں بدکاروں کو شیطا طین سے تعبیر کرتے ہیں اور اگر جسمانیت غالب ہے روحانیات پر تو وہ حیوانات ہیں چھران میں جس نوع حیوان سے نفس مجرود کا تعلق کیا گیا ہے وہ انسان ہے اور کبھی نفوس بدکاران بنی آدم کو بھی بعد از مرگ شیطا طین سے تعبیر کرتے ہیں

(۱۸) علم الاوزان والمقادیر وہ علم ہے جس میں اشیاء کے مختلف اوزان و مقادیر سے بحث کی جاتی ہے مثلاً وزن طلا و آہن میں کیا فرق ہے اور کیوں تمام معدنیات و فلزات کے مقادیر و اوزان میں باہم دیگر اختلاف ہے۔

علوم چوکہ فروع علم احکام نجوم بین

واضح ہو کہ علم احکام نجوم میں جب امور حسابی سے بحث کی جائے تو انکا تعلق علم ریاضی سے ہوتا ہے اور جب دلائل طبعیہ اور ان آثار سے بحث کی جائے جو اس عالم میں ان کے تعلقات سے ظاہر ہوتے ہیں تو وہ علم طبعی کے تحت میں ہے۔ پس اس اعتبار سے فروع علم احکام نجوم ذیل ہیں۔

(۱) علم اختیارات وہ علم ہے جس میں ایسے احکام سے بحث کی جاتی ہے جو اوقات و ازمہ سعد و نحس سے متعلق ہیں۔ اور بنائے انکی احوال منازل قمر و اضلاع کو اکمل و ران اوقات پر قائم ہے جن میں کسی کام کی بہت کرنا اچھا یا برا یا متوسط درجہ پر ہو۔ اور ہر امر کے لیے ایک وقت خاص سے نسبت ہے لہذا بعض اوقات موجب خیر سمجھے جاتے ہیں اور بعض موجب شر۔ اس میں گردش آفتاب کا بروج دو آزدہ گانہ میں قمر متار کا قمر اور نظرات کو اکمل کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ سب سے پہلے اس علم میں بطلمیوس نے کتاب لکھی پھر اکیس مصری و دروینوس اسکندرانی نے۔ بعدہ علماء اسلام نے بھی تالیفات کیے کیونکہ شریعت اسلامی

میں بھی اکثر احکام اختیارات کی پابندی مستحسن قرار پائی ہے۔
 (۲) علم رمل وہ علم ہے جس میں کسی امر کے بارے میں وقت سوال
 اشکال رمل سے استدلال کیا جاتا ہے اور وہ بارہ شکلیں بحسب
 اعداد وروج ہیں۔ اکثر احکام اس علم کے محض تجربہ پر ایک انداز کے موافق
 قرار دیے گئے ہیں جو حقیقتات تک نہیں پہنچتے مگر کتاب مصباح الرمل
 میں مذکور ہے کہ یہ معجزہ چھ پیغمبروں کا تھا یعنی حضرت آدم۔ اوریس
 لقمان۔ ارمیا۔ اشعیا۔ دانیال علیہم السلام۔ واللہ اعلم بحقیقت حال
 اکثر کتب اس فن میں مدون ہیں۔

(۳) علم الفال۔ وہ علم ہے جس سے بعض امور کے حادث ہونے
 یا نہ ہونے کے بارے میں دریافت کیا جاتا ہے بطور اتفاقات نہ کہ
 بر سبیل حتم و جزم۔ اس میں کبھی تو اس کلام سے فال لیتے ہیں جو کسی کی
 زبان سے اتفاقیہ نکلا۔ اور کبھی قرآن مجید و کتب انبیاء و مشائخ سے اپنے
 اپنے عقائد کے بموجب استدلال کرتے ہیں الغرض اہل اسلام کیلئے
 بہترین کتاب فال کے واسطہ کتاب جلالہ ہے۔ اُمین جو آیتہ نکالے اُسکے
 معنی پر اعتبار کرنا چاہیے نہ کہ الفاظ و حروف پر۔

(۴) علم الطیر و الزجر۔ یہ فال کی ضد ہے یعنی فال میں کسی امر کا کرنا
 یا واقع ہونا منوی ہوتا ہے۔ اور طیر و زجر سے مراد شکون یا بدبین
 خیال کر کے کام کو ترک کرنا۔ یہ شریعت میں ناجائز ہے کیونکہ اس سے
 دسواں پیدا ہوتا ہے اور کام میں تعطل واقع ہوتا ہے مثلاً جانوروں
 کی آواز سے شکون لینا اور کام کو ترک کرنا۔ وجہ تسمیہ اس علم کی یہ ہے
 کہ ایام جاہلیت میں عرب طیور کی آوازوں سے شکون لیتے تھے

اسکو تشام بھی کہتے ہیں یعنی شوم سمجھنا۔ اسلام میں کوئی کتاب ایسی تالیف نہیں ہوئی۔

(۵) علم الفرقہ وہ علم ہے جس میں کیفیت استدلال آئندہ واقع ہونے والے امور کی نسبت مخصوص اشکال میں حروف و اعداد کو لکھ کر دریافت کرتے ہیں اور پھر انکی بنا پر مطلب کا استدلال کرتے ہیں۔ ایک طور پر قرعہ اندازی شرعاً جائز ہے۔ جو کتب احادیث میں مذکور ہے۔

(۶) علم الملاحم۔ فحرمہ کے معنی واقعہ عظیم کے ہیں پس اس علم سے حوادث عظیمہ کے واقع ہونے پر یہ حساب نجوم بحث کیجاتی ہے۔

علوم جو کہ فروع علم طب ہیں

(۱) علم التشريح وہ علم ہے جس میں اجزاء بدن انسانی اور انکی ترتیب و دیگر امور متعلقہ سے بحث کیجاتی ہے۔

(۲) علم کالاتہ وہ علم جس میں آنکھ کی حفظ صحت و ازالہ مرض سے بحث کیجاتی ہے۔

(۳) علم القصیرلہ وہ علم ہے جس میں نباتات متشابہہ الصورت میں تمیز حاصل کرنے سے بحث کیجاتی ہے۔ لحاظ افعال و خواص و فائدہ و ضرر علم القصیرلہ و علم نباتات میں فرق یہ ہے کہ علم قصیرلہ میں نباتات کی اصالت سے بحث کیجاتی ہے کہ فلاں چیز نباتی کس ملک و سرزمین کی ہے۔ کس موسم میں پیدا ہوتی ہے اور اُسکے افعال و خواص کیا ہیں اور علم نباتات میں لحاظ انکی اصلیت ذاتی و کیفیت نشو و نما وغیرہ ہے

بحث کیجاتی ہے۔

(۴) علم الاطعمۃ والمزورات (غذا الملائم لایق بیمار) وہ علم ہے جسمین کیفیت ترکیب طعام لذیذ و نافع سے بحسب مزاج مریض بحث کیجاتی

ہے

(۵) علم ترکیب الادویہ وہ علم ہے جسمین ترکیب ادویہ سے بلحاظ انکی کیت و کیفیت و مزاج کے بحث کیجاتی ہے۔

(۶) علم الجراحۃ وہ علم ہے جسمین جراحات بدن انسان معرفت انکے قسام و طریقہ علاج و ادویہ و عمل جراحی سے بحث کیجاتی ہے۔

(۷) علم الحجامۃ وہ علم ہے جسمین کیفیت و طریقہ حجامت (پچنا لگانا) سے بحث کیجاتی ہے۔

(۸) علم الفصد وہ علم ہے جسمین کیفیت آلات فصد و انواع عروق و اوقات فصد سے بحث کیجاتی ہے۔

(۹) علم استعمال الادویہ وہ علم ہے جسمین اوزان و اندازہ و کیفیت و مزاج ادویہ سے بمناسبت مزاج و عمر و حالت مریض و قوت و ضعف ادویہ سے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۰) علم الباہ وہ علم ہے جسمین کیفیت معالجہ و تقویت و شکل و وضع متعلقہ مباشرت سے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۱) علم التحامات وہ علم ہے جسمین صناعت مخصوصہ کے ذریعہ سے واسطے تدبیر استفراغ داخلی و خارجی و صحت بدن و دفع مرض سے بحث کیجاتی ہے۔

(۱۲) علم قلع الاثار من الثیاب۔ اس علم کی تعریف اسکے نام سے

ظاہر ہے، وہ علم ہے جس میں ان تدابیر سے بحث کی جاتی ہے۔ جو اس سے
دہنیت یا لزومیت یا رنگ جس کا چھوٹنا کپڑے سے دشوار ہو وہ
بہ آسانی دفع ہو جائے اور اسی طرح کاغذ پر سے روشنائی اُڑا دیا جو
اور کوئی اثر اس کا کاغذ پر محسوس نہ ہو۔

(۱۳) علم طبخ الاطعمۃ والاثریۃ والمعالجین۔ وہ علم ہے جس میں ترکیب
طعام لذیذ و مرکبات دوائی سے بہ لحاظ ان کے اوزان اوقات ہرجہ
و منافع وغیرہ کے بحث کی جاتی ہے۔

(۱۴) علم المقادیر والاوزان لطلبیۃ۔ جس میں اوزان مقررہ طبیہ سے
بحث کی جاتی ہے۔

فروع علم

(۱) علم عیافۃ جس کو قیافۃ الاثر بھی کہتے ہیں وہ علم ہے جس میں نشانات
قدم و دیگر علامات سے محقق اشیا اور سر توش غار معلوم کر لیے جاتے
ہیں اور قرآن مخصوصہ سے گریختہ کا پتا دریافت کیا جاتا ہے۔

(۲) علم الشامات والخیلان وہ علم ہے جس میں ایسے علامات سے
بحث کی جاتی ہے جو انسان کے حالات باطنی و اخلاق فطری پر دلالت
کرتے ہوں۔

(۳) علم الاساریر وہ علم ہے جس میں خطوط پیشانی و کف دست و پائے
انسان کے بہ اعتبار اُن کے طول و عرض و تقاطع و تباین وغیرہ کے
بحث کی جاتی ہے اور اُن سے حالات زندگی کا کافی معنی طول عمر و نقصان عمر

اور سعادت و شقاوت و فقر و غنہ وغیرہ کا استدلال کیا جاتا ہے
اس علم میں عرب ہنود بہت مہارت رکھتے ہیں اور اکثر کتا بین سہین
مدون ہیں۔

(۴) علم الاکتاف۔ کتف کے معنی شانہ کے ہیں۔ پس یہ وہ علم ہے
کہ شانہ بزرگوں کے خطوط کو شعاع آفتاب کے مقابلہ میں کر کے خربینا
سے دیکھتے ہیں اور ان سے احوال عالم کا استدلال بلحاظ جنکائے
عظیمہ و فراخی و تنگی معیشت اہل ملک و گرائی و ارزانی کرتے ہیں
روح کتف کو ان جانوروں کے جسم سے جدا کر کے فوراً زمین پر رکھ دیتے
ہیں بعد اُس کے ہاتھ میں لیکر اُس کے خطوط کو دیکھتے ہیں اور اس کے اطراف
اربعہ سے جہات عالم کے احوال کا استدلال کرتے ہیں اور نیز اُس
شخص کے حالات کا جو کہ اس عمل کو کرے۔ یہ علم حضرت امیر علیہ السلام
کی جانب منسوب ہے جیسا کہ صاحب مدنیۃ العلوم و مفتاح السعادت
نے ذکر کیا ہے۔

(۵) علم قیافۃ البشر وہ علم ہے جس میں دو یا زیادہ اشخاص کی مہیت
اعضات سے اُن کے نسب و تعلقات کا استدلال کر کے اُن کے صحیح لفظ
ہونیکو جانچتے ہیں اور نیز ہر شخص کی مہیت و تناسب اعضا سے اُس کے
اخلاق و عادات کا استدلال کرتے ہیں۔ یہ علم اب بھی قبائل
عرب میں جاری ہے۔ بنیاد اس کی عقل و فراست اور نیز حصول طبیہ پر
مبنی ہے۔ محض تعلیم سے یہ علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ موجد اس کا حکیم
اقلیدون ہے جس نے شاگردان بقراط کو جبکہ انھوں نے اس علم میں
اُس کا امتحان لیا اور بقراط کی تصویر دکھا کر اُس کے حالات دریافت کیے

تو اُس نے بنا دیا تھا کہ شیخ زنا کو بہت پسند کرتا ہے۔ چنانچہ بقرط نے
یہ سنکر تسلیم کر لیا اور کہا کہ ضرور مجھے زنا کی رغبت ہوئی ہے۔ مگر میں اپنے
کو اُس سے باز رکھتا ہوں۔

(۶) علمِ عرفانہ وہ علم ہے کہ حالات موجودہ یا اُن الفاظ سے جو ابتداء
تکلم میں آئیں یا دیگر قرائن سے آئندہ ہمیشہ آئینوں کے امور کا استدلال کرنے
میں مثال کے لیے اس حکایت سے مقصد اس علم کا سمجھ میں آجائیگا
کہ جب اسکندر نے بادشاہ عجم سے مقابلہ کا ارادہ کیا اور اُس نے یہ
خبر سنی تو کہا کہ لشکر کو ضائع کرنے سے کیا حاصل میرا اسکا مقابلہ ہو یا وہ
مجھے قتل کر ڈالیگا یا میں اُسکو۔ یہ سنکر اسکندر خوش ہوا کہ شاہ عجم نے
پہلے اپنے قتل کا لفظ زبان سے نکالا لہذا میں فتح یاب ہوئیگا
چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

(۷) علمِ الریافتہ وہ علم ہے کہ بعض علامات مخصوصہ سے زیر زمین پانی کا
پتہ دریافت کر لیتے ہیں مثلاً مٹی کو سونگھ کر یا نباتات کے راحہ سے
یا بعض حیوانات کی حرکت سے معلوم کر لیتے ہیں۔

(۸) علمِ استنباط المعادن والمیاء وہ علم ہے جس میں تعین جائے
معدن و سرچشمہ آب سے بحث کیجاتی ہے اور اُس کے ذریعہ سے صحرا
و کوہستان میں معدنیات برآمد کیے جاتے ہیں۔

(۹) علمِ نزول لغیث وہ علم ہے جس میں اُن آثار و علامات و قرائن
حالیہ سے بحث کیجاتی ہے جو بارش یا ران پر دلالت کرتی ہیں۔

(۱۰) علمِ الاختلاج وہ علم ہے جس میں کیفیت اختلاج (پھڑکنا) اعضاء
جوارح انسان از سر تا قدم اور اُن سے حالات و واقعات آئندہ

اور نفع و ضرر کا استدلال کرتے ہیں مگر یہ استدلال اکثر تجربہ پر مبنی ہے کوئی دلیل قوی اسکے لئے نہیں۔ چنانچہ شیخ داؤد انطاکی نے اپنے تذکرہ میں لکھا ہے کہ اختلاف اعضا ایک حرکت غیر ارادی ہوتی ہے جس کا سبب بخارات ہوتے ہیں کہ مادہ غذائی سے بخیر یا بیکار رگون میں حرکت ہونے لگتی ہے اور جالینوس کا قول ہے کہ اختلاف عضو کا دلیل اُس عضو کے صحت کی ہے کیونکہ اگر قوی نہ ہو تو اُس میں بخارات کا تکاثف نہیں ہو سکتا جیسا کہ زمین سخت کے نیچے اجتماع بخارات کا ہو کر زلزلہ پیدا ہوتا ہے اور ملائم زمین میں یہ نہیں ہوتا لیکن کبھی اختلاف اعضا کا یہ مناسبت حرکت کو کسی ہوتا ہے۔ لہذا اس سے آئندہ پیش آئیوالے امور کا استدلال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ بعض حکماء ہند اور نیز اقلیدس نے اس بارہ میں لکھا ہے اور ایک روایت اسکی صحت پر معصوم علیہ السلام سے بھی شیخ یوسف بحرانی نے اپنی کشکول میں ذکر کی ہے۔

(۱۱) علم الاعداء بالبراری والاقفار (براری بمعنی صحرا و اقفار جمع قفر بمعنی زمین بے آب و گیاہ) وہ علم ہے جس سے صحراء لوق و دق بے آب کیاہ میں ایسی راہ کا پتہ لگایا جاتا ہے جو کم گشتگان کو منزل مقصود پر پہنچا دے۔ اور یہ استدلال از روئے منازل قمر و ترتیب کوکب و زائجہ زمین و دیگر علامات سے کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ہر مقام کی خاک میں جدا گانہ بو ہوتی ہے اور ہر کوکب کی سمت علیحدہ ہے۔ اگر اس علم سے مدد نہ لیجائے تو قافلے اور شتیان بڑے میدانوں و زمینوں کبھی راستہ نہ پائیں۔

علوم جو کہ وسیع علم سچ ہیں

(۱) علم طلسمات طلسم کے معنی عقدہ مالا نیل کے ہیں اور بعض کے نزدیک لفظ مسلط کا مقلوب طلسم ہے کیونکہ اس کے ذریعہ سے تسلط و تسخیر حاصل ہوتی ہے۔ پس یہ وہ علم ہے جس میں کیفیت ترکیب قوائے سماویہ فاعلہ و قوائے ارضیہ منفعہ سے بحث کی جاتی ہے اور وقت مناسب پر اس ترکیب سے ایک تاثیر خاص پیدا کی جاتی ہے۔ خاص قسم کے بخورات بھی دیے جاتے ہیں جو اس طلسم کی روحانیت سے مناسبت رکھتے ہیں تاکہ عالم کون و فساد میں اس عمل کے ذریعہ سے امور عجیبہ ظاہر ہوں۔ اس علم کا ماخذ سحر سے قریب ہے جیسا کہ سابقاً بیان کیا گیا۔ سکاگی نے اس فن میں مبسوط کتاب لکھی ہے۔

(۲) علم دعوة الکواکب۔ وہ علم ہے جس میں تسخیر ارواح کو ایک خصوصاً روحانیہ سلجہ سیارہ سے بحث کی جاتی ہے تاکہ اسکے ذریعہ سے قتل دشمن و اخذ مال و دیگر منافع حاصل ہوں۔ یہ شریعت میں داخل شرک و کفر ہے اہل مذہب صابحین میں یہ علم بہت رائج تھا جس کے رد کرنے کو حضرت ابراہیم علیہ السلام مبعوث ہوئے۔ پھر بعثت پیغمبر آخر الزمان علیہ السلام کے بعد یہ عمل مفقود ہو گیا۔ بعض اہل تصوف نے اس علم میں کتابیں مدون کی ہیں۔

(۳) علم اتحواص۔ وہ علم ہے کہ بہ ستعانت خواص طبیعیہ مزاولت اعداد و حروف و اسماء ان سے اعمال مخصوصہ کئے جاتے ہیں جن سے آسمان

عجیبہ ظاہر ہوتے ہیں اور غرض اسے حصول نفع ناجائز و ضرر رسانی ہوتی ہے۔ اس کے عمل کنندگان نے اکثر کتب اس فن میں لکھے ہیں مگر شرعیہ بھی حرام ہے۔

(۴) علم نیرنجات وہ علم ہے جس میں خواص اعداد و حروف و اسماء کو بذریعہ کتابت خاص قواعد کے موافق عمل میں لا کر افعال عجیبہ کھاتے ہیں۔ جس سے کوئی ضرر دوسرے کو نہیں پہونچتا۔

(۵) علم الرقیۃ وہ علم ہے کہ افعال مخصوصہ اور کلمات مخصوصہ کے ذریعہ سے خاص اثر دکھاتے ہیں اس کو ٹوٹکا کہتے ہیں مثلاً الفاظ قطبی یا ہندی پر ہلکے دھاگے یا بال کا گنڈا بنا کر دفع مرض یا تقریب کا اثر دور کرتے ہیں یا ان کو پڑھ کر پانی یا دانہ وغیرہ چھڑکتے ہیں یا فقیلہ جلاتے ہیں۔ رقیۃ بمعنی افسون و نیز بمعنی پناہ کے ہیں اگر یہ عمل اسماء الہی و کلمات قرآنی سے کیا جائے تو شرعاً جائز ہے ورنہ دیگر کلام و غیر شرعی الفاظ کے ساتھ ناجائز ہے۔

(۶) علم غرایم۔ غزم کے معنی ارادہ و رائے مستحکم کے ہیں اور نیز بمعنی واجب کرنے کسی امر کے دوسرے پر۔ اور اطلاق معنی اس کے یہ ہیں کہ جن و شیاطین پر تشدد و تحکم و تسخیر کرنا۔ یہ اعمال ممکن ہیں اور اسے انکار کرنا جہل ہے۔ چنانچہ حضرت اصف ابن برخیا سے پوچھا گیا کہ آیا بعد حضرت سلیمان کے جن و شیاطین کا تابع ہونا ممکن ہے آپ نے فرمایا کہ ضرور ممکن ہے بشرطیکہ غزیمت کبریٰ و سہا حسنہ کے ذریعہ سے کیا جائے۔ چنانچہ اس عمل میں ایک طریقہ تو داخل سحر ہے یعنی اگر کلمات خلاف شرع یا کلمات شرعی اغراض فلسفہ سے

استعمال کیے جائیں لیکن اگر کلمات قرآنی و ادعیتہ ماثورہ کے ذریعہ سے ہو تو مباح ہے بشرطیکہ غرض اُس سے کمال نفس ہو اور قولہ شرعیہ مقصود ہوں۔ چنانچہ اس کے عمل کنندگان اب بھی موجود ہیں ورتبہ میں اس کے طریقے مسطور ہیں۔ طریقہ عزائم کا یہ ہے کہ ارواح ساذجہ سے استعانت بذریعہ کلام الہی کی جاتی ہے جس سے وہ ارواح تعمیل حکم کرتی ہیں۔

(۷) علم استحضار سے یہ مراد ہے کہ ارواح ساذجہ کو انہیں اعمال کے اثر سے اُن کے قالب مثالی (اشباح) میں حاضر کرتے ہیں اور انہیں کام لیتے ہیں اسی کو استحضار و تسخیر جن کہتے ہیں۔ پس اگر استحضار ملائکہ آسمانی کا جب جہانیت ہے تو یہ سوائے انبیاء علیہم السلام کے دوسرے کو حاصل نہیں ہو سکتا اور ملائکہ ارضی کے استحضار میں اختلاف ہے۔ صحیح یہ ہے کہ سوائے انبیاء کے دوسرے کو جائز نہیں۔ مگر ارواح اجنبہ کی تسخیر شخص کر سکتا ہے۔

(۸) علم کمانت سے یہ مراد ہے کہ ارواح بشری کو اعمال مخصوصہ کے ذریعہ سے ارواح مجرور یعنی جن و شیاطین سے ربط و مناسبت پیدا کرائی جائے اور اس ذریعہ سے واقعات و حوادث عالم سے جو کہ پیش نظر نہیں خبر حاصل ہو چنانچہ اس فن میں دو بڑے کامل گزرے ہیں ایک شیخ دوسرا شیخ جن کے قصہ کتب تواریخ میں مذکور ہیں کہ انھوں نے صاف الفاظ میں بعثت پیغمبر آخر الزمان کی خبر قبل ولادت آنحضرت دی تھی۔ لیکن علماء اسلام متفق ہیں کہ بعد بعثت آنحضرت یہ عمل بے اثر ہو گیا اور اخبار مغیبہ سے اس عمل کے کرنیوالے محروم و محجوب

عیمیل قطعاً حرام و داخل کفر ہے۔

(۹) علم الاختصاص سے یہ مراد ہے کہ اعمال مخصوصہ کے ذریعہ سے یہ قدر حاصل کرتے ہیں کہ اپنے کو دوسروں کی نظر سے مخفی رکھتے ہیں اور خود سبکدوش کیے جاسکتے ہیں۔ یہ عمل بھی بذریعہ عزائم کیا جاتا ہے مگر اس کا وجود ثابت نہیں ہوتا اور اگر ہے تو داخل سحر ہے۔

(۱۰) علم حیل ساسانیہ۔ یہ بھی داخل سحر ہے۔ مراد اس سے وہ طریقہ حصول مال کا ہے جو بھیس بد لکریا انواع و اقسام کی فریب ہی یا خواص اشیاء کے ذریعہ سے کسب کر کے منفعت حاصل کی جائے اس کے عمل کنندہ گان اب بھی بکثرت موجود ہیں۔

(۱۱) علم اظہار سے یہ مراد ہے کہ عجیب غریب اشکال و نقوش کاغذ پر لکھ کر بعض اور اذکار مخصوصہ کے ذریعہ سے انہیں ایسی تاثیر پیدا کی جاتی ہے کہ جسکو دیکھائیں وہ تاج ہو جائے۔ آن نقوش کو دفن کر دینے سے یا پانی میں گھول کر پلا دینے سے اثر ظاہر ہوتا ہے۔ یہ علم بھی داخل سحر اور شرعاً ناجائز ہے۔

(۱۲) علم ستر مکتوم اس سے مراد وہ علم ہے کہ جانور و انکی پوست پر خواص عہدہ یا خواص الاشیاء یا خواص حروف کی استعانت سے نقوش لکھ کر یا کلمات باطلہ کی مزاولت سے دوسروں کو مہبوت کر دیتے ہیں یہ بھی از قبیل سحر ہے۔

(۱۳) علم کشف الذک وہ علم ہے جس کے ذریعہ سے مصنوعی جواہرات یا سکہ جات بنا کر لوگوں کو دھوکا دیتے ہیں۔ چونکہ یہ عمل شرعاً حرام ہے لہذا اسمین کوئی کتاب اسلام میں مدون نہیں ہوئی۔

(۱۴) علم شعبہ یہ علم منسوب بہ شعبہ ہے جو کہ ایک شخص اس علم کا
موجد تھا۔ یہ علم ہاتھ کی صفائی و چالاکی پر مبنی ہے جس سے لوگوں کی
نگاہ میں دو کام ایک اور ایک کام دو معلوم ہوتے ہیں اور جو چیز محسوس
ہے وہ نظر سے غائب معلوم ہوتی ہے۔ یہ داخل سحر نہیں لہذا اسکو حرام
نہیں جانتے۔

(۱۵) علم تعلق القلب یہ وہ علم ہے جس میں فعال و اعمال مخصوصہ اور
خواص الاشیاء کے ذریعہ سے اپنا قلبی اثر دوسرے پر ڈالتے ہیں اور
اپنی قوت روحی کو دوسروں کی قوت روحی پر غالب کرتے ہیں ایسکو
سحر میزم کہتے ہیں جو کہ از قبیل سحر ہے لہذا شریعت اسلامی میں حرام
ہے۔ اسمین کبھی محض خواص الاشیاء کے ذریعہ سے ایسے امور ظاہر
کیے جاتے ہیں جنکو دیکھ کر لوگ متحیر ہوتے ہیں خصوصاً مقناطیسی قوت
سے اسمین بہت کام لیا جاتا ہے۔ کیونکہ مقناطیس عامل اور معمول میں
واسطہ ہو کر جسم کی قوت مقناطیسی کو بڑھا دیتا ہے

صلح پسہ بیان علوم عیشہ

واضح ہو کہ اسلام میں علوم شرعیہ سے مراد وہ علوم ہیں جو شارع علیہ السلام
سے صادر ہوئے ہوں یا یہ کہ علوم شرعیہ کا جاننا جن علوم پر مبنی ہو وہ
بھی داخل علوم شرعیہ ہیں۔ انہیں کو علوم دینیہ بھی کہتے ہیں اور صاحب
شرع موافق لکھتے ہیں کہ علوم شرعیہ وہ ہیں جو از روئے نقل و
جزا ثابت ہوں اور انہیں عقل کو مداخلت نہو۔ الغرض ان علوم کی

تقسیم اس طور پر کی گئی ہے۔ کہ علوم اعتقادیہ یا تو نقل سے متعلق ہیں یا منقولات کے سمجھنے اور انکو دلائل سے مستحکم و مضبوط کرنے اور اسے احکام کو مستنبط کرنے سے۔ پھر یہ کہ نقل کا تعلق اگر ایسے قول سے ہے جو بواسطہ وحی ربانی رسول اللہ تک پہونچا تو اُسکو علم کتاب یا علم قرآن کہتے ہیں۔ اور اگر نقل کا تعلق ایسے قول سے ہے جو صاحب نقل کا علم اور مؤیدہ عصمت و طہارت سے صادر ہوا ہے تو اُسکو علم روایت یا حدیث کہتے ہیں۔ اور منقولات کے سمجھنے کے لیے اگر امور اعتقادیہ کا تعلق کلام خدا سے ہے تو اُس کا نام علم تفسیر قرآن ہے۔ اور اگر اس کا تعلق قول صاحب عصمت سے ہے تو اُسکو علم درایت الحدیث کہتے ہیں اور ان امور اعتقادیہ کا تقرر اور انکو مستحکم و مضبوط کرنا اگر ربنا کے واسطے عقل ہے تو وہ علم اصول دین کہا جاتا ہے اور اگر ربنا کے فعال سے تو اُس کو علم اصول فقہ کہتے ہیں۔ اور دلائل اصولیہ سے حکام کا استخراج کرنا اس کو علم فقہ کہتے ہیں۔ منافع ان علوم کے یا تو دنیوی ہیں جسے حفظ جان و مال و عزت و انتظام جملہ امور و احوال معاشرہ کا حاصل ہوتا ہے یا اخروی ہیں جو عذاب الیم سے موجب نجات و سبب فوز عظیم ہوتے ہیں۔ الغرض شرع سے مراد قرآن مجید ہے جو کہ ناخذ ان علوم کا ہے۔

فصل اول در علوم جو کہ اصول علوم شریعہ ہیں

(۱) علم قرآنہ القرآن۔ یہ وہ علم ہے جس میں صورت نظم کلام الہی سے

باعتبار وجہ اختلافات متواتر یا مشہور و نیز بہ اعتبار قواعد علوم سترہ
بحث کی جاتی ہے تاکہ کلام خدا ہر قسم کے تغیر و تبدل و تحریف سے
محفوظ رہے۔ چنانچہ اس علم میں زیادہ تر قراء سبعہ کی قرائت مستند
سمجھی جاتی ہے مگر مذہب امامیہ میں قرائت آئمہ اہلبیت علیہم السلام
معتبر ہے اور قراء سبعہ میں یہ لوگ ہیں نافع۔ ابن کثیر۔ ابو عمر۔ ابن عامر۔
عاصم۔ حمزہ۔ کسائی۔

(۲) علم تفسیر القرآن وہ علم ہے جس میں نظم معانی قرآن سے بقدر طاقت
بشری بہ حسب قواعد عربیہ و احادیث نبویہ بحث کی جاتی ہے تاکہ
صحیح معانی و مقاصد قرآنی معلوم ہوں اور اصل مقصد مشکم کا وضع
ہو جائے۔ ضرورت اس علم کی صاف ظاہر ہے کہ یہ وہ کلام ہے
جو خدا نے اپنے رسول سے اس کی زبان میں فرمایا اور چونکہ اس
کلام کو بہ حسب کمال فصاحت و بلاغت و سلاست معجزہ اپنے
پیغمبر کا قرار دیا لہذا تمام علوم و احکام و ضروریات معاش و معاد
و واقعات انبیاء سلف و دقایق حکمت و اخبار آئندہ اس میں
بیان فرمائے تاکہ وہ کلام ایک مستحکم دلیل پیغمبر آخر الزمان کے معجزہ کی
ہو۔ پس ایسے کلام کے معانی و مطالب کا عقول ناقصہ میں آنا
محتاج تفسیر کا ہے۔ اور لازم ہے کہ وہ تفسیر ان قواعد و طرق کے
موافق ہو جنکی تصریح مشکم نے اپنے مخاطب کو بتادی ہے اور خود
بصراحت یہ فرمادیا کہ مَا یَعْلَمُ قَاتِلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّارِ سِخُونُ فِی الْعِلْمِ
(نہیں جانتا تاویل قرآن کی مگر خدا اور وہ لوگ جو نچتے ہیں علم میں)
سیاق عبارت مقتضی اسی امر کا ہے کہ راسِخُونَ فِی الْعِلْمِ

سے مراد وہی حضرات ہیں جنکو ہدایت خلق کے لیے علوم قرآنی بتائے گئے۔ جن کے گھر میں قرآن نازل ہوا اور جو اُس کے ذمہ وار ہر کتاب سے قرار دئے گئے۔ اور پھر اُن کے ذریعہ سے اوروں کو معلوم کیا قرآنی حاصل ہوئے یہی وجہ ہے کہ تفسیر بالترائے قطعاً ناجائز ہے کیونکہ کلام خدا کو جو کہ دقائق حکمت و علوم سے ملو اور محض ایک بزرگ مؤید من اللہ کا قرار دیا گیا ہے اُس کو بجز اُس بزرگ کے یا جس کو اُس نے تعلیم دی اور کون جان سکتا ہے۔ چنانچہ تمام علوم ادنیٰ جو اسلام میں مدون کیے گئے ہیں اُن سے خاص غرض یہ ہے کہ تفسیر کلام خدا بخوبی مفہوم ہو سکے۔ پس بدون اُنکو حاصل کیے ہوئے دعوائے مفسر کی کرنا سر اسر جبل مرکب ہے۔ بکثرت احادیث نبوی میں وارد ہے کہ قرآن مجید کی ہر آیت کے لیے ظاہر و باطن و ہر حرف کے لیے ایک حد اور ہر حد کے لیے ایک مطلق ہے۔ پس تفسیر قرآن کی تین قسمیں ہیں۔ اول وہ اسرار جن سے خداوند تعالیٰ نے کسی مخلوق کو مطلع نہیں کیا مگر اُس کے آثار علوم قرآنیہ سے نسبت معرفت کہ نہ ذات و حقایق اسماء و صفات پر تو فطن ہیں۔ پس ان میں کوئی شخص مجاز کلام کرنے کا نہیں۔ دوسرے وہ اسرار قرآنی جن سے حق تعالیٰ نے بالاختصاص اپنے رسول کو مطلع کیا ان میں بھی کوئی شخص مجاز گفتگو کر نہ کیا نہیں سوائے اُن حضرات کے جنکو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خازن و امین اُن اسرار کا چہ نسبت جازت حضرت ذوالجلال مقرر کیا۔ تیسرے وہ علوم جو خداوند تعالیٰ نے اپنے پیغمبر کو تعلیم دیے اور علم دیا کہ اوروں کو بھی بتائے جائیں۔ چنانچہ یہ علوم کسی مقام پر تو

صاف الفاظ میں ظاہر ہیں اور کہیں اُنکے مطالب پوشیدہ ہیں پس اُنکی تفسیر دو طرح پر ہے ایک تو وہ امور جن میں گنجائش قیل و قال نہیں مثلاً اسباب نزول۔ ناسخ و منسوخ۔ قرأت و لغات۔ قصص امم و اخبار گزشتہ و آئندہ۔ کہ اُنکو جس حیثیت سے سنا اُسی حیثیت سے قبول کرنا چاہیے۔ دوسرے وہ امور جنکا استنباط الفاظ قرآنی سے بطریق نظر و فکر کیا جاتا ہے۔ اسکی دو صورتیں ہیں اول وہ صورت جس کے جواز کے نسبت اختلاف ہے یعنی تاویل آیات متشابہات کہ آیا سوائے آئمہ اہلبیت علیہم السلام کے دوسرے کے لیے یہ امر جائز ہے یا نہیں دوم وہ صورت جس کے جواز کی نسبت اتفاق علما کا ہے یعنی استنباط کرنا احکام صلیہ و فرعیہ اور تمام علوم بلاغت و مواعظ و حکم و غیرہ کا اُن شخص کے لیے جو اہلیت و قابلیت استخراج کی رکھتا ہو۔ اُن امور سے قطع نظر کر کے اگر تفسیر کی جائے تو وہ تفسیر یا تراوی ہوگی جسکی مانعت وارد ہو چکی ہے۔ اور اُسکے پانچ قسم ہیں اول وہ تفسیر جو بدوُن اُن علوم کو حاصل کیے ہوئے کی جائے جو کہ لازمہ تفسیر ہیں۔ دوم تفسیر اُن آیات متشابہات کی جنکے مطالب حضرت رسول و آئمہ اہلبیت علیہم السلام نے تعلیم نہیں دیے۔ سوم یہ کہ مذہب فاسد کے لیے تفسیر تجویز کر لینا یعنی مذہب کو اصل قرار دیکر اُسکی مناسبت سے کلام خدا میں معنی بچایا چھارم یوں تفسیر کرنا کہ مراد خداوند تعالیٰ کی اس آیت سے قطعاً یوں ہے حالانکہ اُس کے لئے کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ چہم تفسیر بالاستحسان یعنی بلا لحاظ محبت و دلیل لوگوں کے موافق مزاج یا اپنی خواہش کے

موافق معنی کو مطابق کر لینا۔

(۳۳) علم الحدیث جس کو علم اخبار اور سنت بھی کہتے ہیں۔ وہ علم ہے جس سے جناب رسالت صلی اللہ علیہ وآلہ اور حسب عقائد فرقہ جعفریہ امامیہ اثنا عشریہ کے دو آئندہ امام علیہم السلام کے اقوال و افعال و احوال کی معرفت حاصل کیجائے۔ کیونکہ یہ اعتبار عصمت و طہارت کل افعال و اقوال اُن حضرات کے داخل حدیث ہیں اور اُنکی پیروی ہمپر بہ غرض حصول سعادت و اربین لازم ہے۔ موضوع اس علم کا ذات رسول حیثیت اُنکے رسول اللہ ہونیکے اور ذات اوصیاء رسول حیثیت اُنکے اوصیاء رسول ہونیکے ہے۔ الغرض قول و فعل و تقریر رسول و اوصیاء رسول کو حدیث کہتے ہیں۔

(۳۴) علم روایت الحدیث جسکو علم اصول حدیث بھی کہتے ہیں وہ علم ہے جس میں احادیث رسول و اوصیاء رسول صلی اللہ علیہ وآلہ سے باعتبار اُنکے اسناد و متن و الفاظ و معانی و اتصال و انقطاع سند و غیرہ کے بحث کیجاتی ہے اور نیز کیفیت راویان اخبار و مرویات سے بغرض رد و قبول و صحت و اطمینان بحث کیجاتی ہے۔

(۳۵) علم درایت الحدیث وہ علم ہے جس میں الفاظ احادیث اور اُنکے معانی و مطالب و مفہوم سے بر بناء قواعد عربیہ و ضوابط شرعیہ بحث کیجائے اسی علم سے انواع روایات و احکام و شروط روایات و اصناف مرویات معلوم ہوتے ہیں۔ پس علم درایت سے مراد اقسام احادیث کا بلحاظ اصول مقررہ تحقیق کرنا۔ کیونکہ بلحاظ قوت و ضعف اسناد اُنکے اقسام بکثرت ہیں مثلاً صحیح و متواتر و موثق و معتبر حسن و ضعیف احادیث وغیرہ

جنکی تعریفات و تفصیلات کتب علم درایت میں مذکور ہیں۔ پھر ان حاشیہ
میں ناسخ و منسوخ و عام و خاص وغیرہ کا جاننا یہ سب اسی علم کے
تحت میں ہیں۔

(ب) علم اصول دین جسکو علم کلام بھی کہتے ہیں وہ علم ہے جس میں عقائد
دینیہ کو بدلائل و براہین عقلیہ ثابت کرنے اور ہر قسم کے شبہات متعلق
امور دینیہ دفع کرنے سے بحث کی جاتی ہے۔ اس سے مقصود یہ ہے کہ نفس
میں ایک ملکہ ایسا راسخ ہو جائے جس سے اس کی حالت اضطراری
جاتی رہی کیونکہ اصل و غایت ایمان کی یہی ہے اور اسی سے سعادت
دارین حاصل ہوتی ہے۔ وجہ تسمیہ اس علم کی یہ اصول دین یہ ہے کہ
تمام علوم شرعیہ اسی علم پر مبنی ہیں جس میں معرفت واجب الوجود و توحید
وصفات باری تعالیٰ و وجوب تقرر تکلیف شرعی و اہم مسائل نبوت
و امامت و معاد سے بحث کی جاتی ہے۔ اور وجہ تسمیہ بعلم کلام یہ ہے کہ
اسی علم سے تمام شرعیات میں قدرت کلام کرنے کی پیداہوتی ہے
یہی وہ علم ہے جس سے نگرہاری قواعد دینیہ۔ ہدایت راہ راست۔
وضوح حجتائے مستحکم و رد شبہات مخالفین و بطلان عقائد فرقہ ہائے
باطلہ و ضالہ اور صحت و صداقت مذہب اسلام حاصل ہوتی ہے یہی
علم اساس و بنیاد مذہب حق ہے اور تمام علوم شرعیہ اس کے فروعات
ہیں اسی علم سے منقولات مثل معقولات کے واضح ہو جاتے ہیں لہذا
یہ اشرف علوم ہے اور اسکا حاصل کرنا عقلاً و نقلاً ہر مسلمان پر فرض ہے
یہ علم سوائے مذہب اسلام کے دیگر مذہب میں نہیں پایا جاتا اسی کی
بنیاد پر مذہب اسلام مدعی اس امیر کا ہے کہ مرے اصول قوانین حکمت

و فلسفہ سے ملو ہیں۔ کلیہ۔ کُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ
کا لطف اسی علم میں آتا ہے۔

(۷) علم اصول فقہ۔ وہ علم ہے جس سے استنباط احکام شرعیہ فرعیہ
کا دلائل اجمالیہ یقینیہ سے دریافت کیا جاتا ہے پس موضوع اس
علم کا ادلہ اربعہ ہیں جسے معرفت استنباط احکام شرعیہ فرعیہ حاصل ہوتی
ہے اور ادلہ اربعہ یہ ہیں۔ اول کتاب یعنی قرآن جس سے احکام کا
استخراج کیا جاتا ہے دوم سنت یعنی رسول اللہ کا طریقہ عمل۔ مراد
اس سے احادیث حضرت رسول و ائمہ اہل بیت علیہم السلام ہیں
سوم اجماع یعنی تمام علماء امت کا کسی علم شرعی کے بارے میں اتفاق ہونا
چہمیں قول امام معصوم بھی داخل ہو۔ چارم ادلہ عقلیہ جیسے استصحاب
اصل برائت وغیرہ۔ استصحاب سے مراد وہ حکم ہے جو ایک وقت
ثابت کیا جائے اس بنا پر کہ اس سے پیشتر زمانہ میں ثابت ہو چکا ہے
پس شریعت اسلامی میں یہی چار اصول احکام شرع جاری کرنے
کے ہیں اور جو شخص احکام شرع کو ان ادلہ سے بقوت قدسیہ استنباط
کرے جاری کرے اُسی کو مجتہد کہتے ہیں۔

(۸) علم فقہ۔ وہ علم ہے جس میں احکام شرعیہ فرعیہ عملیہ سے بحث کی جاتی
ہے بحیثیت ان کے استنباط و تحقیق کے دلائل تفصیلی سے مبادی
اس علم کے وہی ادلہ اربعہ ہیں جن کا ذکر سابقاً ہوا۔ اور تمام احکام
فرعیہ مثلاً طہارت و نجاست و نماز و روزہ۔ حج۔ زکوٰۃ۔ خمس جہاد
حلال و حرام و دیگر امور متعلقہ عبادت و سب اسی علم کے تحت
میں ہیں۔

فصل دوم علوم جو کہ فروع علوم عشر ہیں

فروع علم قرآن

- (۱) علم معرفت آداب تلاوت قرآن۔ تلاوت قرآن کے لئے آداب مقرر ہیں جنکا ملحوظ رکھنا لازم ہے۔
- (۲) علم الشواذ والمتواتر۔ وہ علم ہے جس سے کیفیت قرائت قرآن بعنوان توأتر وشاذ کے معلوم ہوتی ہے۔
- (۳) علم مخارج الحروف۔ وہ علم ہے جس میں حروف زبان عربی کے مخارج سے بحث کیجاتی ہے۔
- (۴) علم مخارج الالفاظ یہ علم مخارج الحروف سے جداگانہ ہے جسکی تمیز حاصل ہونا سماعت پر مبنی ہے اسی کو لہجہ کہتے ہیں۔
- (۵) علم تجوید۔ وہ علم ہے جس میں خوبی تلاوت قرآن بہ اعتبار ادائے حروف اُنکے مخارج سے صفات مخصوصہ کے ساتھ اور ترتیل (انفال قرآن) نظم قرآن سے بحث کیجاتی ہے یعنی حروف کو خوبی کے ساتھ اُنکے مخارج سے نکالنا تاکہ حروف تشابہات میں شننے والا تمیز کر سکے الفاظ کو عمدگی سے ادا کرنا جس سے سامعین متوجہ ہوں۔ لیکن خوش آوازی سے تلاوت کرنا کہ دلون پر اثر پڑے لیکن غنا و راگ کارنگ نہ اُنکے پاسے جو کہ حرام ہے۔ اور وصل و وقف و مد و قصر و زوم

والجباق وادغام واطہار و اخفا و امالہ و تحقیق و تخمین و ترقیق و تشدید و تثقیق و قلب و تسہیل وغیرہ کو ملحوظ رکھنا۔ ان اصطلاحات کے تعریفات و معانی کتب متعلقہ میں مذکور ہیں یہ کتاب انکی گنجائش نہیں رکھتی۔

(۶) علم الوقوف۔ واضح ہو کہ وقت سے مراد کلمہ کے بعد آواز کا قطع کر دینا بقدر تنفس کے چنانچہ ہر آیت کو ختم کر کے ایسا ہی کرنا چاہیے جیسا کہ قرآن مجید میں حکم ہے کہ وَرَبِّكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلًا پس ترتیل سے مراد تجوید حروف و معرفت اوقاف ہے تاکہ ادھر ادھر ہر الفٹا ظ خلط ملط ہو کر معنی خراب نہ کر دین اور سننے والا ہر آیت میں تمیز کر سکے۔

(۷) علم علل القرائت یعنی انداز قرائت قرآن کو جاننا۔

فروع علم تفسیر

علم تفسیر کے فروعات میں اکثر علوم ایسے بیان کیے جاتے ہیں جو بطور جزئیات مسائل کے ہیں مگر چونکہ انہیں مخصوص تالیفات علانے کیے لہذا وہ بجائے خود ایک علم قرار پایا ہے۔

(۱) علم معرفت حفاظ و روایات قرآن۔ وہ علم ہے جس سے باعتبار اسناد راویان قرآن سے بحث کی جائے۔

(۲) علم معرفت جمع ترتیب قرآن کی کیفیت جمع و ترتیب سے بحث کی جاتی ہے۔

(۳) علم معرفت سماء قرآن و سماء سورہ ہائے قرآن معہ وجہ تسمیہ چنانچہ پچپن نام قرآن مجید کے ہیں۔ اور اکثر سورتوں کے متعدد نام ہیں۔

- (۴) علم معرفت اعراب قرآن۔ گو کہ یہ علم متعلق بہ علوم ادبیہ ہے مگر اسمین مخصوص کتابین مدون ہیں۔
- (۵) علم معرفت عدد سورہ و آیات و کلمات و حروف قرآن۔ اس علم کے بہت منافع ہیں جو اہل بصیرت پر مخفی نہیں۔
- (۶) علم معرفت فضائل قرآن۔
- (۷) علم معرفت قواعد مجملہ قرآن۔
- (۸) علم کیفیت نزول قرآن۔ اسمین مختلف اقوال ہیں مگر اصح یہ ہے کہ شب قدر کو آسمان دنیا پر مجموعی حیثیت سے نازل ہوا۔
- (۹) علم اسباب نزول وہ علم ہے جس میں سبب نزول سورہ و آیتہ اور وقت و مقام وغیرہ سے بحث کیجاتی ہے تاکہ یہ امور منضبط ہو جائیں اور وہ حکمت جو موجب تشریع و تخصیص حکم کی ہے واضح ہو جائے کیونکہ لفظ کبھی عام ہوتا ہے مگر دلیل اُس پر تخصیصی قائم ہوتی ہے پس جبکہ سبب نزول معلوم ہو گیا تو وہ دلیل تخصیصی معلوم ہو جائیگی اور معانی قرآن کے سمجھنے اور احکام کے استنباط میں آسانی ہوگی کیونکہ اکثر آیات کی تفسیر بدون اسباب نزول معلوم ہوئے ممکن نہیں مثلاً یہ آیتہ کہ فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا حَافِظًا لَّكَ مِنَ اللَّهِ اس سے استقبال قبلہ کا وجوب نہیں نکلتا حالانکہ انحراف قبلہ سے وقت نماز خلاف احادیث و اجماع کے ہے مگر سبب نزول دریافت کرنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ اس آیتہ میں مسافر ان گشتی کے لیے یہ حکم دیا گیا ہے کہ اگر حالت نماز میں رخ گشتی کا قبلہ سے منحرف ہو جائے تو نماز باطل نہوگی۔

(۱۰) علم معرفت کیفیت تحمل القرآن۔ وہ علم ہے جسمین کیفیت قرآن کے پرہنے اور یاد رکھنے سے بحث کیجاتی ہے تاکہ سلسلہ تواتر کا منقطع نہ ہو جائے۔
(۱۱) علم معرفت آیات مکی و مدنی۔ وہ علم ہے جس سے کیفیت احکام ناسخ و منسوخ کی معلوم ہوتی ہے۔

(۱۲) علم معرفت آیات ارضی و سماوی۔ سماوی سے مراد وہ آیات ہیں جو شب معراج آسمان پر نازل ہوئیں۔
(۱۳) علم اس امر کا کہ اول کون سورہ و آیت نازل ہوا اور آخرین کون تاکہ تفسیر میں دقت نہ ہو۔

(۱۴) علم معرفت آیات حضری و سفری۔ شتائی و صیفی۔ عام و خاص۔ مجمل و مبین۔ فراشی و نوومی۔ محکم و متشابہ مطلق و مقید۔ سناری و لیلی ناسخ و منسوخ وغیرہ وغیرہ۔

(۱۵) علم معرفت قواعد اقتباس قرآن۔

(۱۶) علم مشکل القرآن و موہم الاختلاف۔

(۱۷) علم مبہمات القرآن۔ مبہم سے مراد یہ ہے کہ بطریق عموم یا موصول بیان کیا جائے اور غرض اس سے یا تو پوشیدہ رکھنا یا یہ کہ صراحت کی ضرورت نہ ہو۔

(۱۸) علم معرفت ایجاز و اطناب جو عظیم ترین انواع بلاغت میں سے ہے

(۱۹) علم معرفت اعجاز القرآن و علم ہے جسمین اُن امور سے بحث کیجاتی ہے جس سے اعجاز قرآنی ثابت ہے۔

(۲۰) علم معرفت امثال القرآن۔ مثل سے مراد تصور کرنا معنی کا بصورۃ اشخاص تاکہ صورت محسوس میں تصور کرنے سے قرین فہم ہو جائے۔

(۲۱) علم معرفت اقسام قرآن - مراد قسم سے تحقیق خبر اور تاکید ہے۔ اسی غرض سے اکثر مقام پر خداوند تعالیٰ نے قلم کھائی ہے۔

(۲۲) علم معرفت فضل القرآن و فاضلہ - یعنی بہ اعتبار کلام خدا ہو جس کے کل قرآن کیساں ہے مگر خاص اعتبار سے بعض آیات اور سورتیں بعض سے افضل ہیں پس اس امر کا جاننا اسی علم سے متعلق ہے۔

(۲۳) علم معرفت بیان الموصول لفظاً و الموصول معنیاً - یہ علم عظم مہمات مذہب میں اسے ہے کیونکہ اکثر آیات بہ اعتبار الفاظ کے یکجا نازل ہوئے جنہیں ابتدا و ایک ذکر شروع ہوا اور آخر میں دوسرا ذکر آگیا جو کہ معنیاً جدا ہے۔ پس جب تک اس علم سے ماہر نہ ہو اس وقت تک آیہ کے دونوں مطلب کو جو کہ معنی ایک دوسرے سے جدا ہیں نہیں سمجھ سکتا۔

(۲۴) علم معرفت بدایع القرآن - جو کہ عظیم ترین لوازم علم بیان سے ہے۔

(۲۵) علم معرفت تشبیہات و استعارات قرآن -

(۲۶) علم معرفت جدل القرآن - کیونکہ قرآن مجید میں تمام اقسام کے دلائل و براہین نہایت واضح اور آسان صورتوں سے مذکور ہیں تاکہ ہر شخص احکام مطلب سمجھ سکے۔

(۲۷) علم معرفت کنایات و تعریضات قرآن -

(۲۸) علم معرفت مآثر کثر نزولہ یعنی معرفت ان آیات کی جو کہ مکرر

نازل ہوئیں اور معرفت اسباب تکرار۔

(۲۹) علم معرفت مآثر کثر حکمہ عن نزولہ و مآثر کثر نزولہ عن حکمہ

یعنی کون آیات ایسے ہیں جن کا حکم بعد نزول کے ہوا اور کون آیات ایسے

ہیں جن کا نزول بعد حکم کے ہوا۔

(۱۰۳) علم مآئزَل مَفْرُوقًا وَمَا نَزَلَ جَمْعًا یعنی کون آیات جدا جدا نازل ہوئے اور کون ایک جا۔

(۱۰۴) علم مآئزَل مُشْتَبِعًا وَمَا نَزَلَ مَفْرُوقًا یعنی کون آیات یا سورے جبریل علیہ السلام تنہا لائے اور کون آیات و سورے بھسرا ہی لگے ملا لگے کے لائے۔

(۱۰۵) علم معرفت مَا أُنْزِلَ مِنْهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَنْبِيَاءِ وَمَا لَمْ يَنْزِلْ مِنْهُ یعنی کون سے احکام و مطالب قرآنی ایسے ہیں جو دیگر انبیاء پر نازل ہوئے اور کون ایسے ہیں جو مخصوص پیغمبر آخر الزمان پر نازل ہوئے۔

(۱۰۶) علم معرفت متواتر و مشہور و احاد و شاذ۔ یعنی کون سی قرائت ان اقسام میں کس طرح پر ہے۔

(۱۰۷) علم معرفت لغات جو کہ غیر لغات حجاز۔ قرآن مجید میں آئے ہیں

(۱۰۸) علم معرفت لغات جو غیر لغات عرب ہیں۔ مثلاً لفظ ابراہیم عجمی لغت ہے۔

(۱۰۹) علم مقدم القرآن و متاخرہ۔ یہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ ظاہری معنی

میں اُسکے اشکال ہو دوسرے یہ کہ تقدیم و تاخیر الفاظ کی واضح ہو چنانچہ اکثر

کلمات قرآنی ایسے ہیں جنکا مطلب بدول انکی تقدیم و تاخیر کے حل نہیں ہوتا

(۱۱۰) علم معرفت مناسبات آیات و سورہائے قرآنی۔

(۱۱۱) علم معرفت۔ اسماء و کنیات و القاب انبیاء و رسل و ملائکہ اسماء

شیاطین و اصنام وغیرہ جو کہ قرآن میں مذکور ہیں۔

(۱۱۲) علم معرفت مفردات قرآن جس میں ایک ایک آیت کے معنی و احکام متعلقہ سے بحث کی جاتی ہے۔

(۴۰) علم معرفت وجوہ مخاطبات القرآن۔ کیونکہ خطاب یا اعلام سے یا خاص اور عام سے کبھی خصوص مراد ہوتا ہے اور خاص سے کبھی عموم۔
(۴۱) علم الوجوہ والنظائر۔ یعنی کلمہ واحد چند مقامات پر مذکور ہے جسکے الفاظ و حرکات ایک ہی ہیں مگر اس سے ہر مقام پر جدا جدا معنی مراد ہیں۔ پس نظائر سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ایک ہی صورت میں مختلف مقام پر مذکور ہیں اور وجوہ سے مراد وہ مختلف معانی ہیں جو ہر مقام پر لے گئے ہیں۔

(۴۲) علم سبب نزول۔ یعنی معرفت قصہ ہائے قرآنی جنکے بارہ میں بالا جمال آیات وارد ہوئے۔

(۴۳) علم معرفت حقیقت و مجاز الفاظ قرآنی۔

(۴۴) علم معرفت حصہ و اختصاص قرآنی۔ حصہ سے مراد تخصیص کیا مگر دوسرے کے ساتھ بطریق خاص اور فرق درمیان حصہ و اختصاص تفصیل کے علم معانی میں مذکور ہے۔

(۴۵) علم معرفت احکام شریعہ۔ وہ علم ہے جس میں احکام قرآنی اور ان کے محاسن سے بحث کی جاتی ہے۔

(۴۶) علم معرفت خواص السور۔ یعنی تمام و کمال قصہ قرآنی کی معرفت (جو کہ ایک مقام پر مفصلاً نہ بیان کیا گیا ہو) تاکہ تمام قصہ کے معلوم ہو جیسے تشفی و اطمینان حاصل ہو جائے۔

(۴۷) علم معرفت فوارج السور۔ یعنی معرفت اس امر کی کہ کہاں سے قصہ کی ابتدا ہوئی ہے۔

(۴۸) علم معرفت خواص القرآن۔ یعنی اسماء الہی و ادعیہ کے خواص کو

جاننا جنکے ورد کرنے سے عجیب و غریب آثار و انوار النفس پر ظاہر ہوتے ہیں۔

(۴۹) علم معرفت خواص روحانیہ عددیہ و حرفیہ اور تفسیرات عددیہ و حرفیہ یہ وہ علم ہے جس میں کیفیت امتزاج اعداد و حروف سے برسبیل تناسب و تقادل بحث کی جاتی ہے تاکہ اس تبدیل کے ذریعہ سے تصرف روحانی حاصل ہو کر مطالب دینی و دنیوی پورے ہوں۔

(۵۰) علم معرفت شروط و اداب مفسر۔ اسکے لیے بہت سے اداب و شرائط ہیں مثلاً اکین کو تفسیر قرآن کی قرآن سے کیا ہو اور اکین احادیث سے۔ پھر آلِ حادثہ کی تحقیق اور صحیحہ کا اطمینان کیا جاتا ہے وغیرہ وغیرہ۔

(۵۱) علم معرفت اسانید عالی و نازل اسناد قرآنی کون اعلیٰ ہیں اور کون درجہ میں آئے کمتر۔

(۵۲) علم معرفت غرائب القرآن یعنی وہ عجائب و غرائب نکات جو قواعد عربیہ سے مستنبط ہوتے ہیں اور غامض و دقیق مطالب حل کیے جاتے ہیں جو ظاہر الفاظ سے سمجھ میں نہیں آتے۔

(۵۳) علم معرفت فواصل الآیات۔ فاصلہ سے مراد آخر کلمہ آیت کا ہے یعنی کلام اپنے مابعد الفاظ سے منقطع ہو جائے۔ بغیر اس علم کے آیات میں تمیز نہیں ہو سکتی۔

(۵۴) علم معرفت مآخذ لسان بعض الصحابة یعنی کسی صحابی نے کوئی سوال کیا اور اس کے جواب سے متعلق کوئی آیت نازل ہوئی اس کی معرفت حاصل کرنا موضوع اس علم کا ہے۔

(۵۵) علم منطوق القرآن مفہوم و صحت عبارت معنی سے مراد ہے۔

(۵۷) علم ادب کتابت المصحف۔

(۵۸) علم الاسماء الحسنی یعنی اسماء حسنہ کے اسماء خواص کا جاننا جس سے مطالب دو جہانی حاصل ہوں۔

(۵۹) علم آیات تشابہات یعنی معرفت اُن آیات کے جن میں ایک قصہ مختلف صورتوں سے بیان ہوا ہے کہیں ایک قصہ اس کا مقدم ہے اور کہیں موقوفہ کہیں زیادتی کے ساتھ اور کہیں کمی کے ساتھ۔

(۶۰) علم حروف المقطعات القرآن وہ علم ہے جس میں اُن اسماء خواص و مطالب سے بحث کی جاتی ہے جو مقطعات قرآنی میں مخفی ہیں۔

(۶۱) علم التاویل والتفسیر تفسیر عام ہے اور اس کا استعمال الفاظ و مفردات میں ہے خواہ از روئے حقیقت ہو یا مجاز اور تاویل کا مادہ اول بفتح الف ہے جس کے معنی رجوع کرنے کے ہیں یعنی پھر نا آیت کے معنی کا مختلف احتمالات کی وجہ سے استعمال لفظ تاویل کا معانی کے بارہ میں ہوتا ہے یعنی بطون الفاظ پر نظر کرنا مراد یہ کہ مختلف احتمالات میں اصل مطلب پر پہنچ جانا جو بہ اقتضاء محل مشکل کے مقصود کو منکشف کر دے اور حقیقی معنی حاصل ہو جائیں مگر تاویل قرآن میں اتباع کتاب و سنت شرط ہے نہ کہ قیاس و رائے۔

(۶۲) علم معرفت خواص آیات و سورہ ہائے قرآنی۔

(۶۳) علم التصرف بالحروف والاسماء۔ وہ علم ہے جس میں جب بشرط معینہ مراد و مزاولت کرنے سے وہ فوائد حاصل ہوتے ہیں جو کہ ان حروف و اسماء کے خواص سے متعلق ہیں۔ مگر اس علم کے لئے ریاضت و مجاہدہ حسب قواعد شریعہ درکار ہے جس سے ابواب ملکوت صاحب ریاضت کے قلب پر کھل جاتے ہیں اور ان حروف و اسماء قرآنی کی روحانیت پر تصرف حاصل ہو کر

مطالب دنیوی و اخروی حاصل ہوتے ہیں۔

(۴۴) علم التصرف بالاسم الاعظم۔ وہ علم ہے جس میں اُن خاص شرائط و احوال وارکان سے بحث کیجاتی ہے جسے عجیب و غریب آثار و اسرار اسماء اعظم الہیہ متعلق ہیں۔

(۴۵) علم حروف النورانیۃ و الظلماتیۃ۔ حروف دو قسم پر ہیں۔ ایک نورانی جسکا استعمال حصول منافع کیلئے کیا جاتا ہے، دوسرے مظلماتی جسکا استعمال دفع اذیاء کیلئے ہے۔ (۴۶) علم الجفر و الحماۃ۔ مراد اس سے علم اجمالی لوح قضا و قدر کا ہے جو کہ تمام کلیات و جبریات کان مایکون پر محتوی ہے۔ کیونکہ جفر سے مراد لوح قضا ہے جسکو عقل کل کہتے ہیں اور جامع سے مراد لوح قدر ہے جسکو نفس کل کہتے ہیں۔ چنانچہ یہ علم حضرت امیر المؤمنین علی ابن ابیطالب علیہ السلام کی جانب منسوب ہے کہ آپ نے اسٹائیس حروف کو جلد جعفر میں بطریق بسط اعظم وضع فرمایا جسے بطریق مخصوص و شرائط معینہ ان الفاظ کا استخراج کیا جاتا ہے جو کہ لوح قضا و قدر کے مطالب پر دلالت کرتے ہیں یہ علم پوراشت آئمہ الہدیت علیہم السلام کو پہونچا۔ اور ان سے علم اجمالی اسکا بعض علماء دین کو بھی پہونچا مگر وہ اسکا کتمان کرتے رہے۔ ورنہ تمام و کمال یہ علم حضرت قائم آل محمد علیہ السلام کے پاس ہے۔

بعض انبیاء و سلف کو بھی اس علم میں دخل تھا۔ چنانچہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا نحن معاشر اکامیاء قتاتیکم بالکنز الہی و اما التاویل فسیاتیکم بہ الباء قلب الذی سیاتیکم بعدہ ہم گروہ انبیاء تم لوگوں کی جانب تنزیل لیکر آئے ہیں لیکن تاویل پس لایکگا اسکو تمہارے پاس فارقلیط جو کہ میرے بعد آئے گا یہ عبارت بزبان عبرانی

اب بھی اصل انجیل یوحنا میں موجود ہے۔ چنانچہ اسکے متعلق نہایت شرح و بسط کے ساتھ ملا محمد صادق ملقب بہ فخر الاسلام نے اپنی کتاب مسمیٰ بہ انیس الاعلام کی جلد اول میں لکھا ہے۔ اس کتاب میں انھوں نے اپنا جیسا فی ہونا اور اصل انجیل کو خاص اسباب و ذرائع سے انگلستان کے کلیسا، اعظم دیکھنا اور فارقلیطا کے معنی حل کر کے پھر اسلام قبول کرنا مشربا بیان کیا ہے۔

مامون خلیفہ عباسی کے حالات میں بھی مورخین نے لکھا ہے کہ جب اُس نے امام علی ابن موسیٰ الرضا علیہ السلام کو اپنا ولی عہد مقرر کیا اور ایک ٹیڈ لکھا گیا تو اُس کے اخیر میں امام علیہ السلام نے تحریر فرمادیا کہ آگاہ ہو کہ جعفر و جامعہ دلالت کرتے ہیں کہ یہ امر اتمام کو نہ پہنچے گا۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ مامون نے نبی بنی عباس فتنہ انگیزی سے آگاہ ہو کر آنحضرت کو انگور میں زہر رکھ کر دیدیا۔ واضح ہو کہ عبارت مذکورہ بالا متعلق عہد مسلم جعفر کتاب ابجد العلوم سے ترجمہ لیکھی ہے۔

اس علم میں عمل کے قواعد متعدد ہیں جن میں حکم صغیر منسوب بہ امام جعفر صادق علیہ السلام ہے۔

(۷۷) علم دفع مطاعن القرآن۔ وہ علم ہے جس میں شبہات ارباب ضلالتہ و اعتراضات معترضین کے دفع کرنے سے بحث کی جاتی ہے خواہ وہ الفاظ سے متعلق ہوں یا معنی سے۔

(۷۸) علم الفروب والامثال جس میں اُن فرب الامثال کے مطلب و مفہوم و لطافت سے بحث کی جاتی ہے جو قرآن مجید میں واقع ہیں اور فوائد اس علم کے مواعظ اور علم مجلس میں بہت کارآمد ہیں۔

(۷۹) علم الکسر والتبسط۔ یہ وہ علم ہے کہ اہل ریاضت اسکے ذریعہ سے اسماء الہی کے حروف کو بطور حروف مقطعات کے دیگر مطالب کے حروف میں شامل کر کے سطروں میں لکھتے ہیں اور خاص قواعد کے موافق عمل کرتے کرتے اُن سے

اسماء ملائکہ اور دعوات پیدا ہوئے ہیں اور انہیں اشتغال کرنے سے مطلب حاصل ہو جاتا ہے۔

(۵) علم معرفت علوم مستنبطہ قرآنی۔ یعنی معرفت ان علوم کے جو کہ قرآن مجید سے مستنبط ہو چکے ہیں انکا ذکر آئندہ انشا اللہ آئے گا۔

واضح ہو کہ علوم قرآنی متذکرہ بالا کے بیان کرنے میں اس امر کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے کہ کون علم کس فرقہ اسلام کے نزدیک کس حیثیت سے معتبر و غیر معتبر ہے۔ بلکہ مقصود اس تصریح سے یہ ہے کہ اس قدر علوم قرآنی کی نسبت اسلام میں کتابین مدون ہیں۔

فروع علم حدیث

(۱) علم متن الحدیث۔ وہ علم ہے جس میں الفاظ احادیث کی نسبت یہ حیثیت اُنکے ورود کے بحث کیجاتی ہے۔

(۲) علم شح الحدیث۔ وہ علم ہے جس میں بہ حسب قواعد عربیہ و اصول شریعہ بقدر طاقت بشری اُن مرادات سے بحث کیجاتی ہے جو حضرت رسول و ائمہ اہلبیت علیہم السلام کو مرکوز تھے۔

(۳) علم اسباب ورود الاحادیث۔ وہ علم ہے جس میں سبب ورود احادیث اور انکے محل و اوقات ورود سے بحث کیجاتی ہے۔

(۴) علم رموز الاحادیث۔ وہ علم ہے جس میں دقائق و غوامض و مصالح و نکات و اسرار احادیث سے بحث کیجاتی ہے۔

(۵) علم احوال رواۃ الاحادیث۔ وہ علم ہے جس میں احوال راویان احادیث

بہ اعتبار اُنکے مسکن و قبیلہ و وفات و دیگر امور ضروریہ کے بحث کیجاتی ہے۔
(۶) علم تاویل اقوال النبی والائمہ علیہم السلام۔ وہ علم ہے جس میں اصلی معانی و مقاصد احادیث سے بحث کیجاتی ہے۔

(۷) علم تفسیق الاحادیث۔ وہ علم ہے جس میں یہ اعتبار عام و خاص و مقید و مطلق وغیرہ کے اُن احادیث کے مطالب کو موافقت دینے سے بحث کیجاتی ہے جو ظاہر میں باہم ایک دوسرے کے منافی ہیں۔

(۸) علم رجال الاحادیث وہ علم ہے جس میں اسناد احادیث سے بلحاظ اُنکے نقل کنندگان کے بحث کیجاتی ہے بموجب اُنکے طبقات کے یعنی صحابہ (جو رسول اللہ کی صحبت میں رہے) پھر تابعین (جنہوں نے صحابہ سے سنا) پھر تبع تابعین (جنہوں نے تابعین سے سنا) اور پھر بعد اُنکے راویان اور نیز ان کے اخلاقی حالات و علم و فضل و توثیق سے بحث کیجاتی ہے تاکہ جو چیز اُنکے ذریعہ سے پہنچی ہے اُسکا وثوق ہو جائے۔

(۹) علم الاسناد۔ وہ علم ہے جس سے احوال احادیث پر حیثیت صحت و ضعف نقل و تحمل (یادداشت) ادائے احادیث معلوم ہوتے ہیں۔

(۱۰) علم الجرح والتعديل۔ وہ علم ہے جس میں رواۃ احادیث کے جرح و تعديل یعنی عادل و غیر عادل ہونے سے بہ الفاظ مخصوصہ بحث کیجاتی ہے بغرض صیانت و حفاظت شریعت و اطمینان صحت احادیث نہ کہ بغرض طعن و تشنیع و اظہار قبائح راویان۔ جس طرح سے کہ شہادت لینے میں گواہ سے جرح کرنا بغرض حق سی جائز ہے اُسی طرح راویان کی جرح کرنا جائز ہے۔

(۱۱) علم غرائب الاحادیث۔ وہ علم ہے جس میں ان احادیث کے معانی حل کرنے سے بحث کیجاتی ہے جو غامض اور بعید الفہم ہیں۔

(۱۲) علم غرائب لغات الاحادیث۔ وہ علم ہے جس میں ان مخصوصہ سے بحث کی جاتی ہے جو غیر زبان حجاز یا غیر زبان عرب مستعمل ہوئے ہیں۔

(۱۳) علم دفع مطاعن الاحادیث وہ علم ہے جس میں ان اعتراضات و مطاعن کے رد کرنے سے بحث کی جاتی ہے جو مخالفین نے احادیث پر وارد کئے ہیں۔

(۱۴) علم ناسخ الحدیث و منسوخ۔ وہ علم ہے جس میں اس امر سے بحث کی جاتی ہے کہ کون حکم سابق کس حکم لاحق ہے منسوخ ہو گیا اور کون حدیث ناسخ ہے کون منسوخ

(۱۵) علم طب النبوی۔ وہ علم ہے جس میں ان احکام طبیہ سے بحث کی جاتی ہے جو حدیث میں وارد ہوئے ہیں اس میں قواعد طبیہ و معالجات داد و دہ و اعذیہ سب شامل ہیں۔

(۱۶) علم الاموال و اعظم۔ وہ علم ہے جس میں ان اسباب سے بحث کی جاتی ہے جو منہیات سے منافعت اور مامورات کی جانب رغبت دلانے سے متعلق ہیں ایسی خطابت کے ساتھ جو عامۃ خلق کے مناسب طبع ہو مبادی اسکے احادیث سید المرسلین و ائمہ طاہرین و حکایات زہاد و صالحین و واقعات اشہار و قاسقین ہوتے ہیں جن کو سکر قلوب متاثر ہوں تاکہ احسن لاق و اعمال درست ہو سکیں۔

(۱۷) علم الادعیۃ والاورداد۔ وہ علم ہے جس میں ماثرہ و اوراد مشہورہ سے باعتبار انکی صحیح و ضبط و بیان خواص و اوقات و اعداد ذکر و شرایط متعلقہ سے بحث کی جاتی ہے۔

(۱۸) علم الزہد و الورع۔ زہد کے معنی دنیا سے روگردانی اور خوف حرام ترک شہوات کرنا اور ورع کے معنی ترک حلال بخوف وقوع بہات کرنا پس یہ وہ علم ہے جس میں ان امور کے اصول و قواعد سے بحث کی جاتی ہے۔

(۱۹) علم صلوٰۃ الحاجات۔ وہ علم ہے جس میں نماز ہائے مستحبہ و نوافل وغیرہ کے آداب و شرائط و اوقات و منافع و دیگر امور متعلقہ سے بحث کی جاتی ہے۔

فروع صوفیہ

(۱) علم بمسائل المصلح المرعیۃ فی الشرع۔ یہ وہ علم ہے جس سے حکمتیں وضع قوانین دنیویہ و مصلح نظام شریعت محمدیہ معلوم ہوتے ہیں تاکہ کوئی حکم قابل جرح و قبح نہ ہو اور احکام الہی کی اطاعت بوجہ اتم عمل میں آئے اور ان احکام پر کامل وثوق و اطمینان ہو کر اُنکے عمل کرنے کی جانب نفوس میں شوق و رغبت پیدا ہو اور اُنکے خلاف میلان نہ کریں۔

(۲) علم نظر (۳) علم مناظرہ (۴) علم خلاف (۵) علم جدل بھی اسکے فروعات میں ہیں جن کی تعریفات علوم متعلقہ ادیان میں بیان ہو چکے۔

فروع علم فقہ

(۱) علم الفرائض یعنی علم موارثت اور علم معاملات بیع۔ ہبہ۔ وقف۔ وصیت و یتا۔ حدود و قصاص۔ اور مباحات و غیرہ بھی اس میں داخل ہیں۔ یہ سب فروع علم فقہ ہیں۔

(۲) علم الفتاویٰ۔ وہ علم ہے جس میں احکام فقہائے نسبت ہمزئیہ شرعیہ بحث کی جاتی ہے تاکہ مسائل کے اجرا میں سہولت ہو۔

(۳۱) علم القضا۔ وہ علم ہے جس میں قضا یا فیصلہ جات شرعیہ و آداب قضا کا بحث کیجاتی ہے۔

(۳۲) علم حیل شرعیہ گو کہ ابواب فقہ میں داخل ہے مگر اسمین جداگانہ کتابین مدون ہیں۔

(۳۳) علم طب شرعی۔ واضح ہو کہ تدبیر حفظ صحت انسانی میں دو علم ہیں ایک تو طب بدنی جس کا ذکر ہو چکا و ستر علم طب مدنی جس کو طب شرعی کہتے ہیں مراد اس سے وہ فن ہے جس میں اُن ضوابط و قواعد سے بحث کیجاتی ہے جو کارروائی معاملات و فیصلہ مقدمات و اجراء احکام نظم و نسق میں حکام و اعمال و قضا کو رہنما ہوں اور اجراء احکام میں وہ لوگ خطائے محفوظ رہیں۔

اصل ششم علوم متعلق حکمت عملی

واضح ہو کہ شرائع انبیاء سابقین سے جو منجانب اللہ بذریعہ وحی کے انبیاء علیہم السلام کو تعلیم ہوئے حکما سلف نے بہت احکام استنباط کر کے ایسے قوانین بنائے جن سے تکمیل اخلاق و انتظام منزل تدبیر مدینہ و ملک حاصل ہوا انھیں قوانین کا نام حکمت عملی رکھا۔

علوم جو کہ اصول حکمت عملی ہیں

(۱) علم اخلاق و خلق سے مراد وہ بہت راستہ نفس کی ہے جس سے افعال پسندیدہ کا صدور یا فکر و غور ہو سکے۔ پس اگر وہ افعال عقلاً

و شرعاً پسندیدہ ہوں تو انکو اخلاق حسنہ کہتے ہیں اور اگر وہ افعال ناپسندیدہ عقل و شرع ہوں تو انکو اخلاق سیئہ کہتے ہیں پس ۔۔۔ علم ہے جس سے انواع فضائل و رذائل انسانی معلوم ہوتے ہیں اور وہ تدابیر دریافت کیے جاتے ہیں جنسے کسب فضائل و دفع رذائل ہو سکے۔

(۲) علم تدبیر مندرجہ وہ علم ہے جس میں احوال مشترکہ مابین زوج و زوجہ و اولاد و خدام میں اعتدال و انتظام قائم رکھنے اور جو امور اعتدال کے خلاف ہیں انکے علاج سے بحث کی جائے۔

(۳) علم سیاست مدن وہ علم ہے جس میں احوال مشترکہ مابین بادشاہ رعیت اور مابین رعایا و امرا یا اصلاح و اعتدال قائم رکھنے سے بحث کی جاتی ہے اس فن میں سب سے بہتر کتاب سیاست ہے جو ارسطاطالیس نے اسکندر کے واسطے لکھی اور کتاب آراء المدینۃ الفاضلہ مصنفہ ابو نصر فارابی۔ و کتاب اخلاق ناصری مصنفہ خواجہ نصیر الدین طوسی علیہ الرحمہ نہایت جامع ہے۔

علوم جو کہ فروع حکمتہ عملی ہیں

- | | |
|-----------------------------------------------------------------|-----------------------------|
| (۱) علم ادب بادشاہان | ان علوم کے تعریفات انکے |
| (۲) علم ادب وزراء و حکام | ناموں سے ظاہر ہیں و تفصیلات |
| (۳) علم ادب معاشرا و مشائخ و شیوخ و بزرگان و بزرگواران | انکے اسنادہ مذکور ہوں گے |
| (۴) علم احتساب وہ علم ہے جس میں ان امور کی اصلاح سے بحث کی جائے | |
| جو اہل شہر و ملک کے معاملات میں جاری ہیں۔ اور جنکے بغیر تمدن کی | |

تکلیل ممکن نہیں۔ امور میں قانون عدالت و انصاف کو مرعی رکھنا تاکہ طریقین سے معاملات درست رہیں اور اصلاح حال بندگان خدا اس طریقہ پر جو جس سے انکی عیش میں خلل نہ پڑے ایک دوسرے پر خیر و نفع دی نہ کر سکے اور ہر امر کا نظم درست رہے۔

(۵۵) ترتیب العساکر وہ علم ہے جس میں ترتیب لشکر و تمیز مابین شجاع و بزدل و درستی سامان جنگ استمالک و تالیف قلوب اہل لشکر اور ان کی راحت و آسائش تعلیم فنون جنگ و دیگر جملہ امور متعلقہ سے بحث کی جاتی ہے (۵۶) علم الوضع وہ علم ہے جس میں تفصیل وضع کی اور اسکی تقسیم نوعی و شخصی و عام و خاص سے بحث کی جاتی ہے۔

اصل ہفتم علم متعلق تصفیہ باطن

واضح ہو کہ علم باطن سے مراد معرفت احوال قلب اور اسکو ردائل سے پاک اور فضائل سے آراستہ کرنا۔ اسکو علم طریقت و حقیقت بھی کہتے ہیں۔ لیکن یہ حالت بدون ریاضت نفس و تہذیب اخلاق کے حاصل نہیں ہو سکتے جسکی بنیاد پیروی شریعت مصطفوی پر مبنی ہے یعنی بہ پابندی شریعت جہاد نفس کر کے باطنی کمال حاصل کیا جائے۔ پس علم تصفیہ باطن کا جائزاد و طریقہ سے ہوتا ہے۔ ایک بطریق نظر یعنی ان علوم کو حاصل کر کے جو موجب کمال نفس انسانی اور ملقب بہ حکمت و شریعت ہیں دوسرے بطریق عمل یعنی عمل بمقتضی علم کے ہو جو کہ اصل غایت معرفت خدا کی ہے۔ لہذا علم متعلق تقسیم اول کو درست کہتے ہیں۔ جس میں تمام

علوم حکیمہ و شرعیہ داخل ہیں۔ جنکے لیے درس کی ضرورت ہے۔
 اور علم متعلق بہ قسم دوم وراثت کہتے ہیں۔ کیونکہ وہ نتیجہ عمل ہے جو کہ عمل
 سے حاصل ہوتا ہے۔ الغرض علم تصفیہ باطن کے متعدد نام ہیں۔ علم
 حال۔ علم مکاشفہ۔ علم سلوک۔ علم تصوف۔ علم حقائق۔ انکے تعریفات
 درج ذیل ہیں۔

(۱) علم احوال سے مراد یہ ہے کہ مشاہدہ آثار قدرت و نسانات حکمت ربانی
 سے معارف حقہ حاصل ہونا اور موجودات کے دقائق و باریکیوں کو سمجھ کر
 توحید و صفات ذوالجلال کا عرفان اور کیفیت وجدانی پیدا ہونا۔
 (۲) علم مکاشفہ اس سے مراد وہ نور ہے جو قلب میں حاصل ہو بعد اسکے
 تطہیر و تزکیہ کے صفات ذمیمہ سے اور اس نور کے ذریعہ سے وہ
 امور اسیر منکشف ہو جائیں جنکے اسماء و الفاظ پہلے سے معلوم تھے
 مگر انکے معانی و مطالب بوجہ توہمات گوناگون نہیں کھلتے تھے یہاں تک
 کہ رفتہ رفتہ معرفت حقیقی ذات و صفات الہی کے ساتھ حاصل ہو جائے
 اور خلاق عالم کے افعال حکمت و مصلحت دنیا و آخرت کے پیدا کرتے ہیں
 معلوم ہونے لگیں تاکہ انسان اپنے آغاز و انجام سے بخوبی ماہر ہو کر سعادت
 ابدی حاصل کر سکے الغرض یہ وہ علم ہے جو بدو و توفیق الہی حاصل نہیں ہو سکتا
 (۳) علم سلوک سے مراد معرفت نفس اور اسکے احوال متعلقہ کی از روئے
 وجدان اور علم بہ حقائق و منازل معرفت و احوال موجودات سے طاعت
 کامل و توبہ باخلاص پروردگار کی جانب حاصل ہونا۔ چنانچہ علم حقائق موجودات
 کی منزلوں سے جب سالک گذر جاتا ہے تو اس بحر پیدا کنار میں داخل
 ہوتا ہے جسکا نام علم القلوب و علم المعارف و علم الاسرار ہے اور اسکی

علم اشارہ بھی کہتے ہیں موضوع اس علم کا ریاضت نفس و اخلاق ہے کیونکہ
اُسکے غوارض ذاتیہ سے اسمین بحث کیجاتی ہے ان مفہومات کو ظاہر پرست
نہیں سمجھتے اور غیر مربوط مطالب و مقاصد کے تخیلات پیدا کرتے ہیں
ورنہ اصل میں مراد اس سے عمل بمقتضائے علوم حقہ بجالانا۔

(م) علم تصوف وہ علم ہے جس سے کیفیت ترقی کرنے اہل کمال کی
بقدر طاقت بشری درجہ اُدنے سے مدارج کمال انسانی پر معلوم ہوتی
ہے۔ لیکن ان درجات و مقامات کا کماحقہ معلوم ہونا غیر ممکن ہے کیونکہ
عبادات روحانیہ کے لئے ایسے الفاظ معین نہیں خلکی صراحت اہل لغت
بیان کر سکیں ان عبادات کا مطلب اُسی شخص کو معلوم ہو سکتا ہے
جو لذت دنیا سے بے پروا اور جہا و نفس و ریاضت باطن میں مستغرق ہو
چنانچہ علم مکاشفہ اس کا ثمرہ ہے۔ اس علم کا چرچا دوسری صدی ہجری
میں ہوا اور اول وہ شخص جو صوفی کے نام سے موسوم ہوا وہ ابو ہاشم تھا
جس نے سنہ ایک سو پانچ ہجری میں وفات کی اگرچہ اصل غرض پر نظر
کر کے یہ علم داخل علوم شریعہ ہے مگر اسکے صحیح مطالب و مقاصد سمجھنے
اور اصلی اغراض حاصل کرنے میں ایسی فاحش خطائیں صاف ہوئیں ہیں جس جو میں مذہب
اسلام کے اصول سے انحراف ہو گیا جو کاملین مقصوفہ ہوئے ان کا مسلک
حکماء و اشراقیین کا ہو گیا جو کہ قائل الگوہیت تو ضرور تھے مگر نبوت و ناموس
اکبر کا اتباع نہیں کرتے تھے چنانچہ جو طریقہ اہل تصوف نے معرفت الہی کا
نکالا وہ نہ تو رسول اللہ و اہل بیت رسول نہ صحابہ کبار نے کبھی اختیار کیا
نہ اسکی ہدایت فرمائی لینے مدتوں اعتکاف کرنا تعلقات دنیوی سے انقطاع
کر لینا اس عند ان سے نفس کشی کرنا جو بصراحت شریعت محمدی نے حرام کی ہے

اور اب تو یہ بھی نہ رہا صرف تصوف کا لقب بطور پیشہ کے رہ گیا۔ لفظ تصوف کا اشتقاق از روئے قواعد عربیہ صحیح طور پر واضح نہیں ہوتا سوال اس کے کہ یہ ایک مخصوص لقب قرار دے لیا گیا ہے۔ بعض کا قول ہے کہ یہ صفا یا صفا مشتق کیا گیا مگر از روئے قاعدہ لغوی صحیح نہیں۔ اور بعض کہتے ہیں کہ صوف سے مشتق ہے کیونکہ یہ لوگ مخصوص لباس صوف پہنتے تھے۔ الغرض یہ حضرات شریعت کو علم ظاہر کہتے ہیں اور علم باطن کا نام طریقت رکھا ہے جس سے علم تصوف و علم سلوک و علم اسرار مراد لیتے ہیں۔ اور عملاً اپنے کو شریعت ظاہری کا پابند اور مکلف نہیں جانتے۔ بالکل یہ مقام زیادہ ایراد و تحقیق کا نہیں صرف اس قدر سمجھنا کافی ہے کہ تصوف محمود و پسندیدہ سے مراد علم باطن ہے جس کو اصطلاح شرع میں زہد کہتے ہیں۔ کہ زہاد کی نگاہ میں طلا و خاک ستر ایک درجہ پر ہوا اور اہل دنیا اس کی بیخ کنی یا مذمت مگر وہ دونوں امروں پر کچھ متوجہ نہ ہو اس کا شغل عبادت الہی ہو اور ہر امر میں طاعت اینزدی کے سوا زخارف دنیوی کی جانب مائل نہ ہو۔ ایسا ہی شخص صوفی حقیقی ہے۔

علم وراثت

واضح ہو کہ علم وراثت یعنی عمل بمقتضائے علم کے چار اقسام ہیں جو شخص ان کو اپنا ملکہ قرار دے لے وہی سالک و عارف و صوفی کامل ہے۔

قسم اول علوم متعلق بعبادات

(۱) علم اسرار طہارت اسکے چار مراتب ہیں۔ اول طہارت ظاہری حدث و جنس سے جیسا کہ علم فقہ میں مذکور ہے۔ دوم تطہیر جوارح کی گناہوں کیونکہ گناہ کا تعلق قلب سے ایسا ہی ہے جیسے گندگی کا تعلق بدن سے۔ سوم تطہیر قلب کی اخلاق ذمیمہ سے جسکی نسبت روح کے ساتھ اس طرح ہے جیسے گناہ کی نسبت قلب کے ساتھ۔ چارم تطہیر الستر یعنی ذوق قلبی کو یاد خدا میں خالص کرنا کیونکہ سوائے اسکے دوسری جانب انتفات کرنا بہ نسبت ستر کے ایسا ہی ہے جیسے اخلاق ذمیمہ کی نسبت روح کے ساتھ مگر یہ آخری طہارت سوائے انبیاء و اوصیاء علیہم السلام کے اور رون کو حاصل نہیں ہوتی اور مدعی اسکے یقیناً راست گو نہیں۔

(۲) علم اسرار الصلوٰۃ۔ اسکے دو جزو ہیں۔ ایک پابندی ان شرائط کی جنکے بغیر نماز درست نہیں ہوتی وہ کتب فقہ میں مذکور ہیں۔ دوسرے وہ شرائط جنکے بغیر نماز مکمل و قابل قبول نہیں ہوتی یہ وہ شرائط باطنی و اعمال قلبی میں مثلاً خشوع یعنی قلب کو حاضر رکھنا۔ ادھر او دھر کے خیالات اٹھیں نہ پیدا ہونے دنیا۔ تعظیم عظمت الہی سے دل کا متاثر ہونا۔ خوف یعنی اپنے معاصی اور جلال کبریائی پر نظر کر کے حالت خشیت پیدا ہونا۔ جائے باوجود گناہ گار ہو نیک لطف الہی و رحمت ایزدی کا متوقع رہنا۔ عجز و انکسار وغیرہ الغرض نماز ایک ادب ہے جو عید کو معبود کے سامنے بجالانا چاہیے جس میں بیشمار اخلاقی فوائد پوشیدہ ہیں۔

(۳) علم اسرار الزکوٰۃ۔ اسکے بھی دو جزو ہیں ایک تو محاذ ان شرائط کا جو کہ کتب فقہ میں مذکور ہیں اور دوسرے یہ کہ اسکے اصل اغراض کو سمجھنا کہ کہ اورئے زکوٰۃ کا حکم ایک امتحان اس بات کا ہے کہ عید کو حکم معبود کے

مقابلہ میں مال دینا محبوب نہیں۔ دوسرے یہ کہ مال کو صرف کر کے عمل خیر کا کسب کرنا یہ نسبت اُسکے ذخیرہ کر نیکے فضل ہے۔ تیسرے یہ کہ اپنی کمائی سے اپنے نبی نوع کے حقوق مشترکہ ادا کرنا دخل فضیلت انسانی ہے۔ چوتھے یہ کہ نفس کو صفت بخل سے پاک کر نیکایہ عمدہ طریقہ ہے پانچویں یہ کہ بیکس و محتاج کے قلب کو خوش کرنا صفت خداوندی یعنی ترحم سے اپنے کو آراستہ کرنا ہے چھٹے یہ کہ اس سے مستند و قوی و ملکی منافع حاصل ہوتے ہیں ساتویں یہ کہ حفظ جان مال کا ایک بہت بڑا ذریعہ ہے۔ آٹھویں یہ کہ اس سے انسان ہر ذل غریب و ناتوا ہے۔ پھر آداب اداے زکوٰۃ کو ملحوظ رکھنا لازم ہے کہ ریا و تمعہ یعنی دکھانے اور سنانے کے لیے نہ ہو۔ اظہار کر کے فقیر کی ہتک حرمت نہ کرے مٹن سے اُسکے دل کو نہ دکھائے اپنے دلمین خود بینی نہ پیدا ہو۔ ناقص و خراب چیسز کو زکوٰۃ میں نہ دے بلکہ وہ چیز دے جو اپنے کو مرغوب و محبوب ہو۔ اپنے مال سے ان اشخاص کی اعانت کرے جو دنیا سے علیحدہ ہو کر طلب آخرت میں مشغول ہیں اور کوئی ذریعہ معاش کا نہیں رکھتے اور علماء دین کی اعانت کرے جو بحالت بے استطاعتی ہدایت و تعلیم بندگان خدا میں مشغول ہیں اور متقی و پرہیزگار کی امداد کرے جو جائز وسائل سے کسب معاش نہیں کرتے لہذا تنگدست و پریشان حال ہیں۔ اور وہ فقرا جو ذریعہ معاش کا نہیں رکھتے مگر اپنے فقر کو چھپاتے ہیں اور مصیبت زدہ لوگ یعنی مجوس و یتیم و مریض و قرض دار اور اقارب و ذوی الارحام۔ الغرض زکوٰۃ کے مغنی پاک کر نیکے ہیں یہی وجہ تسمیہ اس عبادت کی ہے کہ اس سے پاکیزگی مال و اخلاق کی حاصل ہوتی ہے۔

(۴) علم اسرار الصوم۔ اسکے تین مراتب ہیں اول صوم عام یعنی بطن و اندام

پوشیدہ کو بقضا و شہوات سے باز رکھنا۔ دوسرے صوم خاص یعنی اعضا و جوارح کو صدور و معصیت سے روکنا۔ تیسرے صوم خاص الخاص وہ ہے کہ انگلیوں کو محرمات و مکروہات اور ان چیزوں سے باز رکھنا جو سوائے یاد خدا کے دوسری جانب رغبت و لالین۔ کانون کو ممنوعات کے سکنے سے باز رکھنا۔ اسی طرح ہر عضو کو اسکے افعال مکروہ روکنا۔ بطن کو مشکبہ اشیاء اور وقت افطار استکانار طعام سے باز رکھنا تاکہ شکم سری قلب عافان ہو جائے۔ الغرض یہ وہ عبادت ہے جس سے نفس کشی۔ تہتم۔ خلوص۔ دوسروں کی اذیت جوہ کا اندازہ۔ صفائی باطن۔ تحمل۔ رقت قلب۔ درستی اخلاق۔ اظہار عبودیت اور دیگر بیشمار منافع حاصل ہوتے ہیں جاہل بصیرت پر مخفی نہیں۔ (۵) علم اسرار الخ۔ اسکے آداب و اعمال مقررہ مین عجیب عجیب حکمتیں اور فوائد ظاہر ہوتے ہیں۔ مثلاً جستجوئے نفقہ حلال۔ ترک فسق و جہل۔ شہقت جسمانی۔ انکسار نفس۔ ترک تفاخر۔ ترک خون ریزی۔ بجز و نفس۔ پیرہیز گاری۔ یاد مرگ۔ یاد شمر۔ یاد حساب روز آخرت۔ یاد رحمت الہی۔ یاد شفاعت مصطفوی۔ اظہار عبودیت۔ خوف عقاب۔ امتحان قلب۔ وسائل انس باہمی۔ ذرائع معلومات قومی و ملکی۔ حصول فوائد تمدنی۔ مساوات باہمی وغیرہ وغیرہ جنکو صاحب فہم آداب و ارکان حج پر غور کرنے سے معلوم کر سکتا ہے۔

(۶) علم اسرار الخ۔ اسکے اغراض و فوائد۔ اُن مصالح پر مبنی ہیں جو قیام حکومت دینی و نظم ملک کی واسطے ضروری ہیں اور اُنکا سمجھنا آداب و شرائط مقررہ علم فقہ پر موقوف ہے۔ بیان زیادہ صراحت کی ضرورت نہیں۔

قسم دوم علوم متعلق بہ عادات

(۱) علم آداب اکل۔ یہ وہ علم ہے جس میں حلت طعام بہ اعتبار اسکی ذات و اصل کے اور پھر حلت اسکی از روئے کسب کے و دیگر تمام آداب متعلقہ طعام سے بحث کی جاتی ہے جسکی تفصیل کتب احادیث میں مذکور ہے۔

(۲) علم آداب الحمتہ جسمین شرایط محاسب سے بحث کی جاتی ہے کہ عالم و عادل و بے طمع و خوش خلق و پرہیزگار ہو۔

(۳) علم آداب السفر۔ جسمین ان ضروریات سے بحث کی جاتی ہے جو لوازمات سفر اور موجب اختیار کرنے سفر کا ہوتے ہیں اور تمام آداب سفر و مسم سفر سے بحث کی جاتی ہے۔

(۴) علم آداب السماع والوجد۔ اہل تصوف اسکو عموماً مباح جانتے ہیں کسی طور پر کیونکہ ہوا انکا قول ہے کہ آواز طیب و پاکیزہ دو قسم پر ہے ایک موزون اور ایک غیر موزون آواز موزون یا تو قابل فہم ہے یا نہیں۔ پس نغمہ عنادل و طیور کا سنا شرعاً جائز ہے یا اشعار جو کہ مضامین باطلہ پر مشتمل نہ ہوں انکا بلج و خوش آوازی مستحلال ہے اسکے سوا اگر غنا ہو تو وہ قطعاً حرام ہے واضح ہو کہ کلام موزون و آواز طیب محرک قلب ہوتی ہے خواہ از روئے سرور کے یا انقباض کے۔ اس سے نشاط حاصل ہو یا غم۔ اور یہ حالت انسان کی طبیعت میں فطرتاً مرکوز ہوتی ہے یہاں تک کہ اطفال آخر و سال بلکہ حیوانات بھی اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ پس اس بنا پر عام حکم اسکی حرمت یا اباحت پر نہیں لگایا جاسکتا بلکہ یہ اختلاف احوال قلب و نوعیت نغمہ و محن اسکے متعلق احکام مختلف ہیں چنانچہ شیخ انور نے بہ اعتبار مضامین حقہ و باطلہ و طرز اصوات احکام صادر فرمائے ہیں یعنی تحریر و زمزمہ کو جو کہ نہایت درجہ محرک قلب ہے حرام فرمایا ہے اور محن خوش اسلوب و صدائے مرغوب میں مضامین حقہ کے

ادا کرنے کو حلال کیا ہے۔ یہ امر مخفی نہیں کہ غنا سے وہ امور قلب میں جاگزین
اور آپس میں خیالات کی تحریک ہوتی ہے جبکہ تصور خلاف اخلاق و خلاف شرع ہے اور ظاہر
ہے کہ تحریک قلب بنی تمام افعال کی ہوتی ہے پس جو چیز بنا افعال حرام و مقصود
باطل کی ہو وہ حرام ہوگی۔

(۵۵) علم ادب صحبت و معاشرت با اصناف خلق۔ اس علم کی تعریف انہیں
الفاظ سے ظاہر ہے غرض اس علم سے یہ ہے کہ ہر صحبت کے آداب اور اپنا
طرز معاشرت ہر شخص کے ساتھ انسان کو ایسا رکھنا چاہیے کہ کوئی اس سے
ملول و متغیر نہ ہو بلکہ وہ ہر دل عزیز رہے۔

(۵۶) علم آداب عزلت وہ ہے جس میں فضائل و آفات و آداب عزلت سے
بحث کی جائے۔ عزلت کے اغراض و اقسام متعدد ہیں مثلاً عبادت و توجہ
معبود کے لیے اوقات معینہ پر عزلت کرنا یا صدر و معاصی و ریاء کاری کے لیے
عزلت کرنا یا شر و فتنہ سے حفاظت کے لیے گوشہ نشینی اختیار کرنا یا لوگوں سے
انقطاع طمع کے لیے یا سفہ و جہال سے کنارہ کشی کے لیے پس ان اغراض میں
سے جو عقلاً و شرعاً مستحسن ہیں۔ ان کے لیے عزلت کرنا بھی مستحسن ہے۔ اور جو اغراض
مذموم و قبیح ہیں ان کے لیے عزلت کرنا ہی مذموم و قبیح ہے۔

(۵۷) علم آداب الکسب۔ جس میں اس امر سے بحث کی جاتی ہے کہ کسب حلال کے
کیا طریقے ہیں اور کسب حرام سے کس طور پر اجتناب ہو سکتا ہے۔ کون سے
مکاسب حلال ہیں اور کون سے حرام اور انکو آداب کو کس طرح ملحوظ رکھنا چاہیے
کہ ارتکاب غبن و بددیانتی وغیرہ نہ ہو۔

(۵۸) علم آداب بنوت۔ اس سے مراد ہے کہ ان اخلاق حسنہ کو اختیار کرنا
اور انکی عادت و النہا چاہیے جس سے پیروی حکم خدا ہو جیسا کہ قرآن مجید میں

ارشاد فرماتا ہے کہ قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْا نِیَّیْ یُحِبِّکُمُ اللّٰهُ
وَبَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوْبَکُمْ ۝ یعنی کہو اسے پیغمبر کہ اگر تم لوگ خدا کو دوست
رکھتے ہو پس میری پیروی کرو تاکہ خدا تم کو دوست رکھے اور تمہارے گناہوں کو
بخشدے اور آنحضرت ارشاد فرماتے ہیں کہ بُعِثْتُ لِاٰخِرَتِکُمْ مَّكَامًا
اَلْاٰخِلَاقِ یعنی میں اسیلے مبعوث برسات ہوا ہوں کہ اخلاقی بزرگیوں کو
پورا کروں۔ الغرض آداب نبوت سے مراد اخلاق نبوی کی پیروی کرنا۔
(۹) علم آداب النکاح۔ جس میں اس امر سے بحث کی جاتی ہے کہ اپنی منگو جس
سے کیا سلوک کرنا چاہیے اور کن اخلاق سے پیش آنا چاہیے جس سے وہ
خوش رہے زوجہ کو خوشنود رکھنا یہ بھی ایک عبادت ہے کیونکہ خالق عالم
نے اسکو جفت اسیلے قرار دیا ہے تاکہ سلسلہ نوع بشری قائم رہے
اور انیس و جلیس شوہر کی ہو۔

قسم سوم علوم متعلق بہ اخلاق مملکہ

(۱) علم عجائب القلب۔ واضح ہو کہ قلب دو معنی میں مستعمل ہے ایک معنی
میں تو مراد اس سے وہ ٹکڑا گوشت کا ہے جو شکل صنوبری سینہ میں بائیں
جانب لٹکا ہوا ہے اسکے اندر خون سیاہ ہوتا ہے جس سے بخار لطیف اور خشک
تمام بدن سرایت کرتا ہے اور اسی سے جو اس ظاہری و باطنی پیدا
ہوتے ہیں۔ چونکہ اس قسم کا قلب تمام حیوانات میں ہوتا ہے لہذا جو بخار
اس سے پیدا ہوتا ہے اسکو روح حیوانی کہتے ہیں۔ دوسرے معنی میں لفظ
قلب اس جوہر ربانی و نورانی کے لئے مستعمل ہے جو عالم قدس سے نازل

ہو کر قلب بھی سے متعلق ہوتا ہے وہی مکلف احکام شرعیہ و مخاطب حضرت
ذو الجلال ہے اُسکی وجہ سے انسان سحق ثواب و عقاب ہوتا ہے لہذا
اُسکو روح انسانی کہتے ہیں۔ پھر یہ کہ انسان کے لیے ایک نفس جو اُسکے
بدن میں بطور ایک قوت کے حاوی کئے ہوئے ہے اسی سے قوت شہوت
و غضب متعلق ہے۔ روح انسانی و نفس انسانی میں ہمیشہ مجادلہ رہا کرتا ہے۔
اور ان دونوں کے تحت میں دیگر قوتیں بھی ہیں جو ایک دوسرے سے مجادلہ
کرتی رہتی ہیں۔ اور عقل ایک ایسا جوہر عالی ہے جو انہیں حق و ناحق کی تمیز بتاتی
ہے۔ مفصل کیفیت انہیں مختصراً اور عقل کی حکمرانی کی اپنے مقام پر آئندہ
بیان ہوگی۔ اس مقام پر مقصود یہ ہے کہ ان تغیرات قلبی کو جاننا جسے مختلف
ارادات و مرادات متعلق ہوتے ہیں یہی موضوع اس علم کا ہر نہیں تغیرات حالات
قلبی انواع ممالک انسان کو پیش آتے ہیں۔

(۳) علم آفات اللسان۔ وہ علم ہے جس میں کیفیات افعال و حرکات لسانی
سے یہ اعتبار اُنکے نتائج و ثمرات کے بحث کیجائے۔ یعنی اپنے کلام کے
نتائج کو جاننا کہ اس سے کیا کیا آفتوں کا سامنا ہو جاتا ہے۔ کسی عضو کے لیے
اتنے امراض نہیں جن قدر زبان کے لیے ہیں اُسکے نقصانات و آفات
لا علاج ہیں ذرہ سے کذب و بد گوئی سے کیا مفاسد برپا ہو جاتے ہیں پس
موضوع اس علم کا کلام ہے کہ اُسکو کن مواقع پر کس عنوان سے ادا کرنا چاہیے
اور کہاں سکوت کرنا مناسب و باعث نجات ہے۔

(۴) علم آفات الغضب۔ حقیقت غضب کی یہ ہے کہ وہ ایک حرارت ہے
جو باطن کے اوٹھتی ہے تاکہ بدن سے دفع ضرر کرے کیونکہ بدن کی حفاظت
کے لیے خداوند تعالیٰ نے آتش غضب کو پیدا کیا مگر اُسکے درجات ہیں

جن میں درجہ اعتدال مستحسن ہے باقی مذموم۔ اسکے تفصیلات علم اخلاق میں مذکور ہونگے۔

(۴۷) علم آفات الکبر۔ مراد کبر سے وہ حالت ہے کہ انسان اپنے کو دوسرے پر فوقیت دے خواہ بلحاظ علم۔ یا قدر۔ یا قوت۔ یا مال۔ باحسن و جمال۔ یا خدم و حشم۔ پس ہر حال میں کبر بدترین خصلت ہے خصوصاً جبکہ خدا و رسول کے مقابلہ میں ہو جیسا کہ فرعون و ابوجہل وغیرہ نے کیا اسکے آفات کی کوئی حد نہیں۔ زیادہ تفصیلات و معالجات اسکے آئندہ علم اخلاق کے ذیل میں بیان ہونگے۔

(۴۸) علم آفات المال۔ اسکے آفات دینی و دنیوی بیشمار ہیں ہمیشہ معاصی و مشوات کی رغبت کا بھی سبب ہے پس ان آفات کا جاننا یہی موضوع اس علم کا ہے۔

(۴۹) علم آفات الغرور۔ مراد غرور سے تسکین نفس حاصل کرنا اس چیز سے جو موافق اپنی خواہش ہو اسکی طرف میلان طبیعت کا جو بہ شہوات شیطانی ہوتا ہے۔ مثلاً اپنے علم بادولت و ثروت وغیرہ پر غرہ کرنا۔ اسکے بھی بیشمار آفات ہیں انکا جاننا اور اپنے کو ان آفات سے بچانا یہی غایت اس علم کی ہے۔

(۵۰) علم آفات العجب یعنی خود بینی کہ اپنے میں کوئی فضیلت سمجھ کر مسرور ہو کر کہ دوسرے پر فوقیت حاصل ہونیکا خیال نہ کرے۔ اسکے آفات بھی بہت ہیں اسی سے تکبر پیدا ہو جاتا ہے اپنے گناہوں کو بھول جاتا ہے اور ارتکاب معاصی میں اقدام کرتا ہے اسکے معالجات و تفصیلات علم اخلاق میں ذکر کئے جائیں گے۔

(۵۱) علم آفات الریاسۃ یا مراد یہ ہے کہ ظاہر میں کارنیک خوشنودی خدا کی

کرنا اور مقصود اس سے اپنی مدح و ثنا یا دیگر منافع منوی ہوں اسکے آفات کو جاننا اور اُن سے اجتناب کرنا موضوع اس علم کا ہے۔

(۹) علم آفات الجاہ (مرتبہ) واضح ہو کہ سبب حب جاہ کا یہ ہے کہ روح انسانی ایک امر ربانی ہے۔ جس کا تعلق عالم ملکوت سے ہے لہذا وہ بالطبع علم و قدرت و آزادی کو پسند کرتی ہے پس جب علم حاصل ہوا تو عجائب مصنوعات حست پر تسلط حاصل کرتی ہے اور قدرت کے ذریعہ سے دیگر ابناء جنس کے مال و عرض پر مسلط ہوتی ہے اور آزادی کی وجہ سے استغنا کو دوست رکھتی ہے۔ لیکن سب تو ہم باطل ہے اور حب جاہ داخل جہالت ہے۔ زیادہ تفصیلات اسکے اپنے مقام پر مذکور ہونگے یہاں صرف تعریف اجمالی مقصود ہے۔

(۱۰) علم آفات الدنیا۔ مراد اس سے تمام وہ امور ہیں جو زندگی سے وابستہ ہوں جیسا کہ آخرت سے مراد وہ امور ہیں جو بعد موت پیش آئیں پس امور دنیاوی تین قسم پر ہیں ایک وہ امور جنکی لذت عاجل ہے مثلاً معاصی اور سباحت۔ دوسرے وہ امور جنکی لذت عاجل اور اجل ہے جیسے علم و طاعت۔ تیسرے وہ امور جنکی لذت ان دونوں میں متوسط درجہ پر ہے جیسا کہ اللہ انہو کو امور آخرت بجالانے پر استعانت کر میں۔ مثلاً لذت طعام محض اس لیے کہ باعث حیوۃ ہو لذت لباس اس لیے کہ ستر عورتین اور سرما و گرمائی سے حفاظت ہو لذت نکاح اس لیے کہ بقائے نسل رہے۔ الغرض تمام لذات کے افراط و تفریط سے جو آفات پیدا ہوتے ہیں انکا جاننا موضوع اس علم کا ہے۔

قسم چہارم علوم متعلق بہ اخلاق و نجات ہند

(۱) علم معاملہ۔ مراد اس سے علم احوال قلب ہے خواہ وہ محمود و پسندیدہ ہو۔ جیسے صبر و شکر و خشیتہ و رضا و زہد و تقویٰ و سخا و صدق و اخلاص و معرفت خدا وغیرہ ان حالات کی حقیقت کا جاننا اور ان اسباب کا جاننا جن سے فضائل حاصل ہوتے ہیں اور ان کے ثمرات و علامات کو پہچاننا اور معالجات ان امور کے جو انہیں سے ضعیف ہو گئے ہوں یا جو زایل ہو گئے ہوں ان کے عود کرنے کی کوشش کرنا۔ یا وہ احوال جو کہ مذموم ہیں مثلاً خوف فقر مقدر و غصہ و غضب سرکینہ۔ خیانت۔ اخلاق مغشوش۔ طلب علو۔ حُب ثنائت طول بقا۔ فخر و خیلا۔ عداوت بغض۔ طمع۔ بخل۔ بنج (سینہ نکال کر چلنا)۔ اثر و بطر (حصول نعمت پر بی مسرت و نشاط) تعظیم اغنیاء و توہین فقر و غیرہ وغیرہ۔

الغرض ان تمام امور کی حقیقت کو جاننا اور ان کے دفع کرنے کی کوشش کرنا اسی کو علم بہ آخرت کہتے ہیں پس حسب طرح کہ اعمال ظاہری سے صحت و ہلاکت بدن متعلق ہو۔ یہی طرح ان اعمال سے صحت و ہلاکت و متعلق ہو۔ انکا جاننا اور نہ پر عمل کرنا ہی فرائض انسانی ہیں جو آئندہ بشرح و بسط بیان کیے جائیں گے۔

(۲) علم ریاضت نفس سے مراد وہ مجاہدہ ہے جو نفس کی آراستگی اور اُس کو تاج عقل و شرح کرنے کے لیے کیا جائے اور ان تدابیر سے اُس میں بخت کیجاتی ہے جس سے تہذیب نفس حاصل ہو اور وہ آئندہ اپنے مقام پر مذکور ہوں گے۔

(۳) ہم فضیلت کو ایشہ و شہوتین۔ مراد اس سے شہوت بطن و اندام پوشیدہ ہے۔ انکا توڑنا اسیلے واجب ہے کہ قلب کے لیے دو جہتین میں ایک عالم غیب کی جانب اور وہ عیوب و شہوات سے مبرا ہے۔ اور دوسری جہت عالم شہود کی جانب جو کہ الف و عادات سے محال ہے کیونکہ اسکا تعلق بدن سے ہے لہذا بدن ان ہر دو شہوات کا محتاج ہے پس جس شخص کا میدان اسطورت غالب

ہوگا تو اسکا تعلق عالم ملکوت سے جدا ہو جائیگا اور وہ دیگر حیوانات کے شمار میں آجائیگا اور جسے بقدر حاجت ان شہوات پر اکتفا کیا تو وہی سالک طریقت ہو کر مقامات اعلیٰ و مراتب بلند پر پہنچے گا۔ طریقہ ان شہوات کے توڑنے کا علم اخلاق میں ذکر کیا جائے گا۔

(۴۴) علم آداب التوبہ۔ مراد اس سے حال میں ترک معاصی کرنا اور آئندہ کے لیے ان سے اجتناب پر مستقل عزم رکھنا۔ اور گزشتہ پر نادم ہو کر انکی تلافی کرنا۔ اسی طرح کہ اپنے افعال پر غور و تامل کرے کہ میں نے کس قدر طاعات و عبادات کو ترک کیا اور کس قدر معاصی عمل میں لایا اور ان سے منعموم و ملول ہو کر خداوند تعالیٰ سے طالب عفو ہوا اور بحسب اعداد معاصی اعمال حسنہ بجالائے اسی طرح حقوق عبادت پر نظر کرے اور انکی تلافی بندوں سے چاہے کیونکہ بندوں کے گناہ کو خداوند تعالیٰ نہ بخشے گا جب تک بندہ اسکو نہ بخشے۔

ادب و شرائط تو یہ مفصلاً کتب متعلقہ میں مذکور ہیں۔

(۵) علم فوائد صبر (۶) علم منافع شکر (۷) علم منافع رجا (۸) علم منافع خوف خدا (۹) علم فوائد تواضع (۱۰) علم منافع قناعت (۱۱) علم فوائد قسرت (۱۲) علم فوائد زہد (۱۳) علم فوائد توکل (۱۴) علم فوائد محبت بہ خداوند تعالیٰ (۱۵) علم فوائد شوق جانب خدا (۱۶) علم فوائد رضا (۱۷) علم فوائد محبت نیت (۱۸) علم فوائد اخلاص (۱۹) علم فوائد صدق (۲۰) علم فوائد انس بعبادت (۲۱) علم فوائد مراقبہ یعنی نگہداری نفس کی اور حضور قلب جانب خدا (۲۲) علم فوائد محاسبہ یعنی اپنے نفس سے اعمال و افعال کا حساب کرنا کہ کس قدر نیکی سرزد ہوئی اور کس قدر بدی (۲۳) علم فوائد تفکر یعنی آثار قدرت و ضایع و بدایع الہی اور اس کے نعمات میں غور کرنا اور اسکی رضا جوئی کی

راہونکو سوچنا (۲۴) علم فوائد ذکر موت و بعث و نشر۔ ان تمام علوم کے تقریفاً
انکے نام سے واضح ہیں زیادہ صراحت کی گنجائش اس مقام پر نہیں۔

باب چہارم دیگر علوم جو کہ اصول متذکر بالا خارج ہیں

(۱) علم لدنی۔ یہ وہ علم ہے جو بندگان خاص و مقرب بلا واسطہ ملائکہ و انبیاء
خداوند تعالیٰ سے حاصل کرتے ہیں جیسا کہ حضرت خضر علیہ السلام کے
بارہ مین خداوند تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتا ہے کہ اَتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا
عِلْمًا۔ یعنی دیا ہم نے اُسکو اپنے پاس سے علم چنانچہ فقہ چہ سفری حضرت
موسیٰ و خضر علیہما السلام متذکرہ قرآن مجید سے اس علم کی حالت ظاہر ہے
پس مراد علم لدنی سے علم معرفت ذات و صفات و مرضیات الہی ہے
از روئے علم الیقین بذریعہ مشاہدہ و ذوق بوسیلہ بصیرت قلبی
نہ کہ بواسطہ بصارت عینی۔

(۲) علم وحدت وجود۔ یہ وہ علم ہے جسکے مطالب عقل سے خارج
اور نقل سے محال ہیں بلکہ اس سے فتنہ ہائے دینی و دنیوی پیدا ہوتے
ہیں اور لوگ اس خیال باطل میں کافر ہو جاتے ہیں اس علم کے لئے نہ تو کسی
قسم کے اصول نقلیہ و نقلیہ مضبوط ہیں نہ اسکا مفہوم اہل تحقیق کی سمجھ میں آتا ہے
اسلام میں بھی بعض لوگ اس خط میں پڑ گئے مگر بجز الفاظ و عبارات غیر مربوط
کے کوئی امر طعن اُس سے واضح نہیں ہوتا نہ تو کتب سماویہ سے اس مسئلہ
کا پتہ چلتا ہے نہ متقدمین و متاخرین علما و حکماء نے اسکو قابل اعتناء تصور
کیا نہ انبیاء علیہم السلام نے اسکی صراحت فرمائی صرف اہل ہند اس

سئلین مستغرق و متہمک ہیں یا اسلام میں چند صوفیہ ہیں جنکا شمار اہل وراثت
 میں نہیں کہ انھوں نے علوم کتاب و سنت و تصنیفات حکماء اہل علم سے
 اسکو لیا ہو بلکہ محض تخیلات اور توہمات بے سرو پا پر اسکی بنیاد قائم ہے۔
 (۳) علم زائرجہ۔ یہ چند قواعد عملی ہیں جنسے امور غیبی کا استخراج کیا جاتا ہے
 اور منسوب بہ ابی العیاس احمد ایستی ہے جو کہ اعلیٰ تصوفین چھٹی صدی ہجری
 کے آخر میں بمقام مراکش گذرے ہیں۔
 الغرض خاص طریقہ و عمل کے ذریعہ سے امور غیبیہ کا استفادہ اس سے
 حاصل ہوتا ہے طریقہ عمل یہ ہے کہ ایک دائرہ عظیمہ بناتے ہیں جسکے اندر
 دائرہ ہائے متوازی افلاک و عناصر و روحانیات و کمونات و موجودات
 و علوم وغیرہ وغیرہ قرار دیتے ہیں۔ ہر دائرہ منسوب بہ افلاک و بروج
 و عناصر وغیرہ ہے۔ انہیں خطوط قائم کیے جاتے ہیں جو کہ اونکے مراکز سے
 شروع ہوتے ہیں انکا نام اوتار رکھا ہے اور ہر وتر میں حروف قائم
 کیے ہیں اور ان حروف کے اعداد کو انھیں دو دائرہ میں بخط غبار نقش کیا ہے
 اور زائرجہ یعنی دائرہ عظیمہ و نیز دیگر دائرہ کے اندر علوم کے نام لکھے ہیں
 اور اسکی پشت پر ایک جدول ہے جس میں بکثرت خانہ جات بنائے ہیں جو کہ
 ایک دوسرے کے کو طولاً و عرضاً تقاطع کرتے ہیں۔ کل اعداد
 خانہ جات کی عرض میں پچپن اور طول میں ایک سو اکیس ہے یہ خانہ جات
 کچھ تو حروف سے اور کچھ اعداد سے ملو ہیں اور دونوں جانب زائرجہ کے
 اشعار بحر طویل میں لکھے ہوئے ہیں جنسے جواب حل کیا جاتا ہے
 کیونکہ یہ اشعار بطور مقام و جیستان کے ہیں۔ جواب کے نکالنے کا یہ طریقہ ہے
 کہ اضطراب سے طالع وقت نکالا اور جب درجہ برج کا معلوم ہو گیا تو

اُس برج کو زائرِ جبین دیکھا اور پھر قاعدہ حسابی سے جو کہ اس بارہ میں مقرر کیا گیا ہے سوال کا جواب معلوم کرتے ہیں۔

بہر حال غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ محض مناسبت و ارتباط عالم علوی و سفلی سے ممکن ہے کہ بعض امور مخفی کا انکشاف اس عمل سے ہو جاتا ہو۔

مخفی نہ ہے کہ علم غیب یا امور غیبی کا اطلاق چند معنی پر ہے۔ ایک تو علم غیب اُن امور کے متعلق جن کو خداوند تعالیٰ نے مخلوقات سے مخفی رکھا ہے۔ یعنی خزانہ علم الہی میں داخل ہیں اور جسے تو ہرگز کسی بشر یا ملک کو اطلاع نہیں ہو سکتی جب تک بذریعہ وحی والہام ربانی آگاہ نہ کئے جائیں دوسرے علم غیب اُن چیزوں کے متعلق جو عالم ملکوت میں ہیں اور انسان کے ادراک سے باہر ہیں۔ اسے اطلاع حاصل ہو علم نبوت و امامت کے ذریعہ سے ممکن ہے کیونکہ اُن حضرات کے نفوس کو بہت زیادہ تعلق علم ملکوت سے ہوتا ہے۔ تیسرے علم غیب اُن امور کے متعلق جو عالم شہود میں آگئے ہیں مگر انسان کے جو اس ظاہری سے اُنکا ادراک ممکن نہیں۔ اُن امور سے مطلع ہونا کبھی بذریعہ علم نجوم کبھی بذریعہ علم سحر۔ کبھی بذریعہ حواس باطنی۔ کبھی بذریعہ قوت عقلی کبھی بذریعہ اعمال مخصوصہ کبھی بذریعہ ریاضت و صفائی نفس۔ کبھی بذریعہ خواص المحروف کبھی بذریعہ خیالات نو میتہ ممکن ہے چنانچہ لوگوں کو اسکی تصدیق علماء و عملاً ہوتی رہتی ہے اور مزید مباحث اسکے اسندہ مذکور ہو سکتے۔

باب سیم مذہب کا بیان

اس باب میں چند ضلین ہیں

فصل اول حقیقت و ماہیت مذہب

مذہب کے لفظی معنی راہ کے ہیں اور اصطلاحاً مراد اس سے وہ راہ ہے جو انسان زندگی دنیا میں اختیار کرے تاکہ بہ آسائش منازل آخرت کے پسندیدہ مقام پر پہنچ جائے۔ پس اس اعتبار سے مذہب کے دو جز ہیں ایک معاش دوسرے معاد ان دونوں منزلوں کے متعلقہ امور کا سرانجام پانا اس پنج سے جو مؤدٰی بہ صلاح و صواب ہو اصل غایت و غرض ہر فرقہ کے عقائد کی ہے۔ تمام مذاہب جو دنیا میں قائم ہیں وہ اس عقیدہ میں متفق ہیں کہ اس منزل اول میں وہ روش انسان کو اختیار کرنا چاہیے۔ جس سے پاک زندگی اور قیام نوع بشری میں خلل نہ پڑے تاکہ انجام بہ خیر ہو اور دوسری منزل کی اذیتوں اور زحمتوں سے نجات ملے یہی دوسری منزل موسوم بہ معاد یعنی جائے واپسی سمجھی جاتی ہے۔ الغرض آج کے لیے وہ عمل کرنا جو کل کارآمد ہو یہ غایت مذہب ہے اور وہ طرز عمل اختیار کرنا جس سے مابعد کی راحت وابستہ ہو اسی کا نام مذہب ہے صرف دو فرقہ اس عقیدہ میں شریک نہیں ایک دہریہ دوسرا ادریس

فرقہ دہریہ تو وجود الہی کا قائل نہیں یعنی اس اصل سے منکر ہے جہاں سے مذہب و طرز عمل ناشی ہوتا ہے اور فرقہ لاادریہ کا یہ قول ہے کہ علم بشری کو خداوند تعالیٰ کے عدم و وجود پر حکم لگانا کی قدرت ہی حاصل نہیں لہذا یہ دونوں فرقہ کسی طرز عمل کی پابندی کے قائل نہیں۔

فصل دوم فی شرح صناعتی نام بہ اعتبار مذہب

کافہ انام کی تقسیم جب مذہب اس طرح پر ہے کہ جو لوگ نہ تو محسوسات کے قائل ہیں نہ معقولات کے وہ فرقہ سب قسطنطینیہ ہے کہ وہ حقیقت اشیا سے قطعاً منکر ہے۔ دوسرا فرقہ وہ ہے جو محسوسات کا قائل ہے مگر معقولات پر بحث نہیں کرتا اسکا نام فرقہ طبعیہ ہے۔ ان لوگوں کا ذہن نہ تو اعتقاد تھا و معاد کی جانب جاتا ہے۔ عقل کو اس طرف متوجہ کرتے ہیں بلکہ محض محسوسات پر نظر رکھتے ہیں۔ ننگا گمان یہ ہے کہ سوائے اس عالم محسوس کے کوئی دوسرا عالم نہیں۔ انھیں لوگوں کا لقب دہریہ ہے۔ تیسرا فرقہ وہ ہے کہ محسوسات و معقولات دونوں کا قائل ہے مگر حدود و احکام و اوضاع کا قائل نہیں یہ فرقہ فلاسفہ کا ہے۔ یہ لوگ محسوسات میں نظر کر کے معقولات تک ترقی کرتے ہیں مگر ننگا گمان یہ ہے کہ جب معقولات حاصل ہو گئے اور عالم کے لئے مبدا و معاد ثابت ہو گیا تو انسان بشرط سعی کمال مطلوب پہ پہنچ سکتا ہے اور اسکو بقدر اپنے علم و عمل کے سعادت و شقاوت حاصل ہو جاتی ہے اور اسکی عقل خود اسکو یہ دونوں رستہ بتا سکتی ہے اس فرقہ کے لوگ اگلے زمانہ میں کچھ طبعیہ و دہریہ تھے اور کچھ الہیہ تھے

مگر نہ اس طرح پر کہ مشکوٰۃ نبوت سے نور علم کا اقتباس کیا بلکہ محض اپنی عقل سے
 وجود باری تعالیٰ کے مقرر ہو گئے تھے۔ چوتھا فرقہ وہ ہے جو کہ محسوسات
 و معقولات کا بھی قائل ہے اور حدود و احکام کا بھی مگر شریعت کو نہیں جانتا
 یہ فرقہ صائبہ ہے۔ یہ لوگ قریب بہ فلاسفہ ہیں اور حدود و احکام کو از رو
 عقل کے قائم کرنا مناسب سمجھے ہیں نہ کہ از روے شریعت گو کہ اصول
 قوانین کو انھیں حضرات سے اخذ کیا ہے جو موید بہ وحی الہی تھے چنانچہ
 اس زمانہ میں اہل یورپ کا یہی مسلک ہے فرقہ اتنا ہے کہ اگلے لوگ
 اس فرقہ کے حضرت ثبوت و ادیس علیہما السلام کی نبوت کے قائل
 تھے اور ان کے سوا دیگر انبیاء کو نہیں تسلیم کرتے تھے اور اس زمانہ کے
 اہل یورپ جو عیسائی ہیں وہ حضرت آدم علیہ السلام سے تا بہ حضرت
 روح القدس انبیاء کے قائل ہیں اور انکی شریعتوں کو تسلیم کرتے ہیں۔
 مگر انھیں اصلاح و ترمیم بھی کرتے ہیں۔ پانچواں فرقہ وہ ہے جو محسوسات
 و معقولات و شریعت ان سب کو مانتا ہے اور انبیاء علیہم السلام کو بھی
 تسلیم کرتا ہے۔ مگر حضرت خاتم الانبیاء کی نبوت کا قائل نہیں۔ اس فرقہ
 میں مجوس و یہود و نصاریٰ داخل ہیں چھٹا فرقہ وہ ہے جو قائل الوہیت ہے
 اور اصل نبوت و شریعت کو بھی تسلیم کرتا ہے مگر ذات انبیاء کو بہ حیثیت
 حلول کے مظہر صفات باری تعالیٰ جانتا ہے اس فرقہ میں ہنود و بودہ وغیرہ
 سب داخل ہیں۔ ساتواں فرقہ وہ ہے جو محسوسات و معقولات کو بھی
 تسلیم کرتا ہے اور تمام شرایع انبیاء سابقین کو قبول کر کے حضرت خاتم الانبیاء
 علیہ الصلوٰۃ والسلام کو ان شریعتوں کا متمم و مکمل جانتا ہے
 وہ اہل اسلام ہیں۔

چنانچہ اس فرقہ میں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ تک کوئی اختلاف نہ تھا مگر آنحضرت کے زمانہ وفات کے قریب پہلا اختلاف جیشِ اُسامہ میں شرکت کی نسبت ہوا۔ پھر بعد اسکے دفن رسول اللہ کے بارہ مین اختلاف ہوا۔ پھر بعد اسکے دفن رسول اللہ کے بارہ مین اختلاف ہوا بعد اسکے خلافت رسول۔ پھر ترکہ رسول مین۔ پھر تقسیم زکوٰۃ مین پھر دیگر مسائل اجتہاد مین۔ پھر معاملہ خلافت حضرت امیر علیہ السلام مین بمقابلہ معاویہ پھر دیگر اصول و فروع مذہب اسلام مین متعدد اختلافات پیدا ہو کر ایک فرقہ کے ہتر فرقہ ہو گئے جسکی خبر جناب رسالت مآب دی گئے تھے اور وہ ارشاد از قبیل معجزات آنحضرت ظاہر کیا۔

واضح ہو کہ حکماء یونان کی ابتداء پانچ سو اسیٹھ سال بعد وفات حضرت موسیٰ علیہ السلام ہوئی۔ اہل یونان عموماً صابئی مذہب تھے اور عبادت اصنام کیا کرتے تھے۔ انھیں نہ وہ حکماء زمانہ پیدا ہوئے جنکو فلاسفہ الہین کہتے ہیں۔ انھیں پانچ شخص طبقہ اعلیٰ کے گذرے ہیں جنھوں نے تمام علوم حکمت ریاضی و منطق و طبعیات و النبات و سیاست منزلی و سیاست مرنی و دیگر علوم متعلقہ مین تصانیف کئے۔ اول بند قلیس جو کہ حضرت داؤد علیہ السلام کے زمانہ مین تھا۔ پھر فیثاغورث جو کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کا شاگرد تھا۔ پھر بقراط۔ پھر افلاطون۔ پھر ارسطاطالیس ہے۔ یہ امر بھی اسی مقام پر قابل ذکر ہے کہ بہ اتفاق مورخین صنم پستی کی ابتدا حکیم اسقلیوس کے وقت سے ہوئی۔ یہ حضرت ادریس علیہ السلام کے شاگرد رشید اور نہایت صاحب کمال و مستجاب الدعوات تھے جب حضرت ادریس علیہ السلام نہضت فرمائے روضہ جنت ہوئے

تو اُنکے فراق میں حکیم اسقلینتوس نہایت ملول و غمگین رہتے تھے لہذا اُنھوں نے اپنی دل بستگی کے لیے ایک تصویر حضرت ادریس علیہ السلام کی بنائی اُس سے بہت مانوس رہتے تھے اور غم غلط ہوتا تھا۔ اُنھوں نے مرگ مفاہاتہ میں رحلت کی لوگ خبر سنکر جمع ہوئے گھر میں جا کر اس تصویر کو دیکھ کر حیران ہو گئے۔ کیونکہ یہ صنّاعی اسوقت تک کسی کی نظر سے نگذری تھی پس بوجہ جہل تو ہم شیطان نے اُن لوگوں نے گمان کیا کہ اس تصویر کی پرستش کرنے سے حضرت ادریس علیہ السلام اور بعد اُنکے اسقلینتوس کی دعا مستجاب ہو کر قیامت تھی۔ اس منظر باطل کی بنا بر عبادت اصنام شروع ہوئی۔ اور وہی سلسلہ بت پرستی کا ارتکاب جاری ہے۔

تقریباً

فصل سوم اغراض و فوائد نزول کتب و شریعت اور انکی پابندی کا عقلاً واجب ہونا

یہ امر ظاہر ہے کہ انسان مدنی بالطبع ہے یعنی اپنے بنی نوع کے ساتھ محتاج اجتماع کا ہے تاکہ صورت معاش کی قائم ہو اور معاش کی استعداد پیدا ہو۔ یہ اجتماع لازم ہے کہ ایسی صورت سے ہو جس سے ممانعت و تعاون حاصل ہو سکے تاکہ بذریعہ تعاون جو چیز اُسکے پاس ہے اُسکی حفاظت کر سکے اور بذریعہ تعاون جو چیز نہیں ہے اُسکو حاصل کر سکے عام اُس سے کہ ان چیزوں کا تعلق دنیا سے ہو یا آخرت سے۔ لیکن اکثر لوگوں کے لیے ممانعت کے معنی باہم ایک دوسرے سے دفع ضرر کرنا ممانعت کا معنی باہم ایک دوسرے کی مدد کرنا۔

راہن عقل کی ایسی واضح نین کہ ان مطالب کی پیچیدگیوں کو سمجھ سکیں علماء
 اسکے اکثر لوگ طریقہ حصول منفعت و دفع ضرر سے جاہل بلکہ جہل کاشیوع
 عام ہے کیونکہ علم تو کسی چیز ہے۔ پھر یہ کہ جس طرح ہر فرد بشر کی صورت
 جداگانہ ہے ویسی ہی سیرت و خصلت اور حالت میں فرق ہے کوئی قوی
 کوئی ضعیف کوئی شہیر بلکہ اکثر خلاف کوئی نیک نخت و حلیم کوئی امیر
 کوئی فقیر کوئی کم سن کوئی مسن کوئی تندرست کوئی بیمار کوئی طامع کوئی قانع
 کوئی ظالم۔ کوئی صابر۔ ہر ایک کے غرض و غماز کا یہ ایک دوسرے سے بوجہ غلبہ قوت
 شوی جلب منفعت کرتا ہے بوجہ غلبہ قوت غضبی اپنے سے دفع ضرر اور
 دوسرے کی اذیت کا باعث ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ نوبت مجادلہ و مقاتلہ کی
 پہنچتی ہے خون ریزیان ہوتی ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ امور منافی تمدن
 و مہربانی اور رخل نظام عالم بشری ہیں۔ پس یہ اختلافات طبائع
 بنی آدم اور انہیں جہل کاشیوع مقتضی اس امر کا ہے کہ انکی اصلاح کچائے
 اندر عقل سلیم یہ حکم لگاتی ہے کہ خداوند تعالیٰ پر فرض ہے کہ وہ اپنے بندوں کی
 اصلاح حال و بقا، نوع کے لیے تدبیر عمل میں لائے اور ان تدبیرات کا بتا دینا والا
 اور جہل کا دفع کرنے والا اپنی جانب سے معین فرمائے۔ چنانچہ حکمت
 الہی و رحمت ربانی اسکی مقتضی ہوئی کہ اُس نے اپنے بندگان خاص کو بذریعہ
 وحی کے وہ قوانین تعلیم کئے جو متضمن امور اصلاح معاش و معاہدہ و حکم
 دیا کہ وعدہ و وعید و بشارت و نذارت سے اپنے بنی نوع کو راہ راست پر
 لائیں انہیں قوانین کو نوائس الہی اور ان کے تعلیم دہندہ کو نبی و رسول
 کہتے ہیں اور وہ ہیبت اجتماعی جو کسی پیغمبر کے تحت میں قائم ہو اسکا نام طوق
 و ملت اور جن احکام کے ذریعہ سے وہ ہیبت اجتماعی حاصل ہوا انکا نام شریعت ہے

چنانچہ ابتداً شریعت کی نوح علیہ السلام سے ہوئی۔ گو کہ حدود و احکام کی ابتدا تو حضرت آدم و شیث و ادریس علیہم السلام کے زمانہ میں ہو چکی تھی مگر اتمام انکا حضرت نوح علیہ السلام کے وقت میں ہوا۔

الغرض یہ پہلا سبق خدا کی طرف سے ہے جسکی بنیاد پر نظام سلطنت کے اصول دنیا میں قائم ہوئے۔ اسی مقام پر یہ امر بھی مبرا ہو گیا کہ در انحالیکہ طریق و ملت کی بنیاد نوا میں الہی پر مبنی ہے تو وہ نوا میں خود مقضی و مستلزم پابندی و نگرہ داری کے ہیں کیونکہ انھیں سے ہیئت اجتماعی نوع بشری کی قائم رہ سکتی ہے۔ اصلاح معاش و معاوضہ حاصل ہوتی ہے۔ سلسلہ بقاء نوع بوجہ اتم قائم رہتا ہے۔ اور وہ غرض اور پورے ہوتے ہیں جنکے لیے یہ قوانین الہی وضع کئے گئے۔ پس احکام ملت و شرائع انبیاء سے انحراف و تغیر یا زنجار و اکراہ یا سہل کاری و غفلت کرنا قانون قدرت کو توڑنا۔ نظام عالم بشری کو درہم برہم کرنا اور اس جو ہر لطیف کو ضایع کرنا ہے جو تمام مخلوقات پر انسانی شرفیت کا سبب ہوتا ہے۔

یہ امر ملحوظ رہے کہ نوا میں الہی کے دو جزو عقلاً مستحکم ہیں اور وہ دنیاوی سلطنتوں میں بھی مد نظر رکھے گئے ہیں۔ ایک تو عملی نگرہ داری و حفاظت قوانین مقررہ کی کرنا تاکہ وضع قانون کے اغراض پورے ہوں اور انکے منافع سے وہ لوگ بہرہ یاب ہوں جنکے لیے قوانین وضع کیے گئے اسی کو علم باعمل کہتے ہیں اور اسی کا نام پابندی مذہب ہے جس سے اصلاح معاش حاصل ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ بہ طیب خاطر حاکم کی اطاعت و فرمان برداری لازم جاننا بلکہ حاکم کو سزاوار

طاعت سمجھنا اس کے۔ احکام پر بصیرت قلب عمل کرنا۔ اور حسب قواعد مقررہ عظمت سلطانی کو قائم رکھنا اس کے اصطلاح شرع میں طاعت و عبادت کہتے ہیں جس سے درستی معاد حاصل ہوتی ہے پس مذہب کا مقرر ہونا اور اس کی پابندی کا عمل میں لانا عقلاً واجب قرار پایا اور یہی مطلوب تھا۔

فصل چہارم اوصاف کتاب آسمانی

فصل مابعد میں بیان ہو چکا کہ شریعت سے مراد وہ قوانین ہیں جن کو قادر مطلق نے اصلاح معاش و معاد بندگان کے لیے مقرر کیا ہو۔ یہ قوانین انبیاء علیہم السلام کو بذریعہ وحی کے تعلیم ہوا نہیں کے مجموعہ کو کتاب آسمانی سے تعبیر کرتے ہیں جس کے چند صفات جو ہر شخص کے فہم میں قابل قبول ہیں بیان کئے جاتے ہیں۔

اول یہ کہ وہ کتاب یعنی شریعت ہمہ جہت ان قواعد سے مکمل ہو جو اصلاح معاش و معاد بندگان کے لیے ضروری ہیں یعنی جن کی حاجت بندگان خدا کو تکمیل ضروریات زندگی کے لیے درپیش ہے۔ یہ پہلی شناخت اس کتاب کے آسمانی ہونے کی ہوگی۔

دوم یہ کہ اس میں اس امر کا اعلان کیا جائے کہ یہ خدا کی بھیجی ہوئی کتاب ہے اور وہ اعلان منجانب اللہ ہونا ثابت ہی کر دیا جائے تاکہ اس کی توثیق پر سند ہو اور لوگ اس کو کتاب آسمانی تسلیم کر سکیں جیسا کہ دنیاوی قوانین مردوہ میں ہی عمل درآمد ہے کہ بغرض توثیق اس امر کا اعلان کیا جاتا ہے کہ فلان حاکم کے یہاں سے اس کا نفاذ ہوا ورنہ مفید مطلب قواعد

ہذا اگر کوئی شریعت آسمانی یا احکام سلطانی کہ دنیا کچھ مشکل امر نہیں۔
 سیوم یہ کہ اس کتاب سے یہ ظاہر ہونا چاہیے کہ کون شخص مٹھا اللہ ان قوانین
 کو بندگان تک پہنچانیکے لیے اور انکی تعلیم و ہدایت کے واسطے مقرر ہوا ہے
 اور جو شخص اسکا مدعی ہو کہ وہ ان قوانین کو خدا کی جانب سے لایا ہے اُس میں
 خاص نشانات و علامات ایسی ہونا چاہیے جسے اُسکے دعوے کی صداقت
 ہو تاکہ لوگوں کو اُسکی پیغام بری باور کرنے کے لیے کوئی صورت اطمینان
 کی حاصل ہو سکے۔

چہارم یہ کہ وہ احکام و قوانین ربانی عقل انسانی سے مناسبت رکھتے ہوں
 نہ یہ کہ خلاف عقل ہوں اور انکا برداشت کرنا کافہ اناام سے ناممکن ہو۔
 پنجم یہ کہ اس کتاب میں فی نفسہ کوئی خاص علامت ایسی ہونا چاہیے
 جس سے اُسکے کلام خدا ہونے پر اطمینان ہو اور مان لینا پڑے کہ یہ کلام
 مافوق طاقت بشری ہے۔

اگر کتاب آسمانی ان صفات کے ساتھ ہے تو اُسکو باور کرنے میں عقل
 محل تامل نہوگا۔ ورنہ کوئی دوسرا ذریعہ جس سے اثبات اُسکے کلام خدا
 و کتاب آسمانی ہونیکا ہو سکے بظاہر معلوم نہیں ہوتا ان صفات کو محکم
 امتحان قرار دیکر تمام مذاہب اپنی شریعتوں اور کتب آسمانی کی صداقت
 کو جانچ سکتے ہیں چنانچہ اسلامی فلسفہ نے بہت غور کے بعد یہ کلیہ قائم کر دیا
 کَلِمًا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ وَكَلِمًا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ
 حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ یعنی جس امر کے حسن و قبح خیر و شر۔ اور فعل
 و ترک فعل کی نسبت شرع نے حکم لگایا تو عقل نے بھی وہی حکم
 لگایا اور جس امر کے لیے عقل نے حکم لگایا اس کے لیے شرع نے بھی

وہی حکم دیا۔ یعنی عقل و شرع کی ایک ہی راہ ہے۔ واقعی ایسا ہی ہے کیونکہ جب یہ کہا گیا کہ شرع وہ چیز ہے جس کا تعین خدا کی طرف سے بعرض اصلاح بندگان و امتیاز خیر و شر کیا گیا تو لازم ہے کہ وہ خلاف عقل نہ ہو کیونکہ عقل بھی تو اسی غایت و غرض سے پیدا کی گئی ہے۔ ورنہ اگر دونوں کے مقاصد و عمل ایک دوسرے کے خلاف ہوں تو لغو ذبا اللہ نسبت ظلم و جہل کی خدا کی جانب عائد ہوتی ہے اور یہ صراحتاً باطل ہے چنانچہ موبد اس کلیہ کی یہ حدیث ہے کہ **الْعَقْلُ مَشْرُوعٌ مِنَ الدَّاخلِ وَالشَّرْعُ عَقْلٌ مِنَ الْخَارِجِ** یعنی عقل اندرونی شرع ہے اور شرع بیرونی عقل ہے پس ظاہر ہے کہ یہ دونوں چیزیں ایک ہی ہیں دونوں کی ایک ہی غایت اور ایک ہی ہدایت۔ فرق یہ ہے کہ عقل ایک جو ہر مجرّد نورانی۔ حق و باطل میں امتیاز کے لئے مخصوص نوع بشری کو عطا ہوا ہے اور اسی سبب تکلیف شرعیہ کا تعین ہوا۔ اور شرع ایک بیان و اظہار امور کے حق و باطل ہونے کی نسبت ہے جو کہ منجانب اللہ مخصوص نوع بشری کے لئے اس غرض سے واضح کیا گیا تاکہ موبد عقل ہو اور یہ دونوں قوتیں داخلی و خارجی متحد ہو کر سبب کمال افضلیت نبی آدم و موجب حصول معارف یقینہ و سعادت ابدیہ اور ذریعہ انکشاف حکمتائے الہی و نعمتائے غیر متناہی ہوں اور اختتام حجت بوجہ اتم و اکمل خدا کی طرف سے ہو جائے بالجملہ عقل و شرع میں اختلاف اس وقت محسوس ہوتا ہے جبکہ یا تو شرع حقیقی و اصلی نہ ہو یا عقل بوجہ جہالت یا نقصان یا سبب اغوائے شیطانی یا تسلط قوائے غضبی و شہوی مجہول و معطل ہو جائے اور ابنا تصرف پورے طور سے نہ کر سکے۔ اسی سبب سے علم کی ضرورت لازمی ہو

جو کہ عقل کو بڑھاتا ہے۔ جل کو دفع کرتا ہے اور رصورت شیطانی و دیگر نقصان
و امراض عقلی کو دور کرتا ہے۔ یہ علم تحقیقاً دو قسم پر ہے جس سے یہ فوائد حاصل
ہوتے ہیں علم الادیان و علم الایدان۔ چنانچہ اسی غرض سے اس کتاب
میں انھیں دونوں علموں کا ذکر کیا جائے گا۔

فصل پنجم اسباب اختلاف مذہب

یہ امر ظاہر ہے کہ دنیا میں جو مذاہب اب تک قائم ہو چکے ہیں اُن کے قوانین
میں باہم نہایت درجہ اختلاف ہے جس کے سبب سے ایک فرقہ دوسرے
کو باطل سمجھ کر اُس کے استیصال پر آمادہ ہے اور یہ اختلاف ایک عظیم سبب
بنی نوع انسان کے ضرر کا ہے کہ آپس میں خون ریزیان ہوتی ہیں جان و مال
و آبرو کو صدمہ پہنچتا ہے اجتماع نوعی اور تمدنی میں خلل واقع ہوتا ہے
موانست باہمی جو کہ انسان میں طبعی ہے منقطع ہو جاتی ہے پس نتیجہ یہ نکلا
کہ جو چیز اصولاً باعث اصلاح حال بنی آدم قرار پائی یعنی مذہب و شرایع
دین جیسا کہ سابقاً بیان کیا گیا وہی چیز عملاً موجب فساد و احوال ہو رہی ہے
اور باوجود ان اختلافات کے ہر فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اُس کا مذہب
مقرر کردہ خدا اور اُسی مذہب کے قوانین شریعت آسمانی ہیں۔

پس اگر یہ دعوے ہر ملت کا بجائے خود صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اجتماع
نقیضین کو ایک ہی امر میں تجویز کرنا ہے جو کہ عقلاً محال ہے یعنی مذہب کے
بارہ میں اختلافات کو بھی تسلیم کیا اور اُن اختلافات کے مقاصد کو
بھی تسلیم کر کے پھر سب کو حق سمجھنا دو نقیضوں کو ایک جامع کرنا ہے۔ یا اگر

سبکے دعوے غلط جان کر یہ کہا جائے کہ کل مذاہب باطل ہیں اور انہیں سے کوئی بھی مقرر کردہ الٰہی نہیں تو ارتقاء نقضین لازم آتا ہے اور یہ بھی محال ہے یعنی خدا کی طرف سے تعین مذہب کو عقلاً واجب قرار دے لیا اور ضد اسکی یعنی عدم تعین باطل قرار پا چکی اور پھر عدم تعین کو صحیح اور اسکی ضد یعنی تعین مذہب کو باطل قرار دینا اسی سے مراد ارتقاء نقضین ہے اور محال عقلی ہونا اجتماع نقضین و ارتقاء نقضین کا بالبداہتہ ظاہر ہے یا بجمہ عقل سلیم کا قطعی حکم یہی ہو گا کہ بحالت ان اختلافات بتین کے مذہب حق ایک ہی ہو گا اور باقی مذاہب کی بنیاد یا خود رائی و قیاس پر مبنی ہوگی یا جہالت و نافی پر یا رسوم مقرر کردہ اسلاف پر یا اصل شریعت سے انحراف و تمرد پر و نہ بجز ان اسباب کے کوئی دوسری وجہ ان اختلافات عظیم کی ثابت نہیں ہو سکتی۔

یہ امر مسلم ہے کہ ہر مذہب کے قوانین میں کچھ اصول ہوتے ہیں اور کچھ فروع۔ پس مختلف زما نوں میں جو مختلف شرایع خدا کی طرف سے معین ہوئے اور مختلف کتب آسمانی نازل ہوئیں انکے اصول ایک ہی ہونا چاہیے اگر انہیں فرق ہو تو نظام مذہب ہمیشہ درہم و برہم رہیگا اور نسبت جہل کی خدا کی جانب عائد ہوگی۔ کیونکہ دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ اصول قوانین کی بنیاد مصالح عقلیہ ہوتے ہیں جنکو انکا وضع کنندہ بہ قضا اپنے فہم کے بہ مناسبت طبائع و احوال موضوع کہ مرتب و معین کرتا ہے اور چونکہ عقل کی راہ ہمیشہ ایک ہی ہوتی ہے لہذا ان اصول میں کبھی فرق نہیں پڑتا اسی طرح قوانین شریعت کے اصول جو کہ مبدء حقیقی و علم بیہیطہ و محض سے نکلے ہیں وہ ہمیشہ ایک ہی ہونگے۔ البتہ فروع میں بہ حسب

اقتضائے حال و مصالحت وقت اختلاف ہو سکتا ہے بلکہ ضرور ہوتا ہے چنانچہ ذیل کی تمثیلات سے یہ امر غالباً روشن ہو جائے۔

طلوع آفتاب کے لیے خاص ایک سمت قانون قدرت نے معین کر دی جسکو مشرق کہتے ہیں یہ ایک اصل قرار پائی لیکن خاص مصالح و ضروریات کے لحاظ سے ہر روز رافق میں اختلاف ہوتا ہے جس سے اوقات شب و روز گھٹتے بڑھتے رہتے ہیں موسم بدلتا ہے اور ان تبدلات سے انواع و اقسام کے فوائد مخلوقات کو پہنچتے ہیں پس یہ فروغ اسی اصل کے ہوئے۔ یا مثلاً انتظام سلطنت کے لیے بادشاہ کو خراج لینا اور سپاہ رکھنا ضروریات میں سے ہے۔ یہ قانون سلطنت کی اصل قرار پائی جہین کبھی اور کہیں اختلاف نہ ہوگا مگر اسکے فروعات یہ ہیں کہ شرح خراج کی کیا ہو۔ کس چیز پر خراج معین ہو۔ کس سے لیا جائے کسکو معاف کیا جائے یا سپاہ کی تعداد کیا ہو۔ کس قسم کے لوگ بھرتی ہوں وغیرہ وغیرہ۔ یہ فروعات ہوئے جو بحسب ضرورت بدلتے رہتے ہیں لیکن اگر انکے اصول مقررہ میں فرق آئے تو نہ دنیا اپنی حالت پر قائم رہ سکتی ہے نہ کوئی سلطنت۔

بالجملہ جو مذاہب مقرر کردہ خدا ہیں انکے اصول ایک ہوں گے اور اگر انہیں اختلاف معلوم ہو تو پھر انکا موازنہ عقل سے کیا گیا جو کہ دخیل شرع ہے اور اس ذریعہ سے جانچ کیا گیا کہ کون اصول او نہیں موافق عقل سلیم کے ہیں اور کون اسکے مخالف باقی رہا فروغ کا باہمی اختلاف تو یہ امر ظاہر ہے کہ انکی بنیاد در اخالیکہ مناسبت وقت و ضرورت زمانہ پر مبنی ہے پس جب وقت نکل گیا اور ضرورتیں باقی نہ رہیں تو وہ احکام فرعیہ منسوخ ہو جاتے ہیں اور جو جدید قوانین یہ اقتضاء وقت نافذ ہوتی ہیں

وہی واجب تعمیل ہوتے ہیں۔ لیکن دنیا میں جہالت و تعصب یا انحراف و تمرد کی وجہ سے جو اختلاف ار پیدا ہو گیا اُسے یا تو منسوخ شدہ قوانین کو ترک نہ کرنے دیا۔ یا یہ کہ لوگوں نے جدید قوانین کو پسند نہ کیا۔ یا یہ کہ ابتدا ہی میں شریعت سے انحراف کر کے جداگانہ مسلک قرار دے لیا پھر خود رائی سے مزید ایجاد و اضافہ اصلی شریعت کے اصول و فروع میں یا مصنوعی شریعت کے قواعد میں کرتے کرتے رفتہ رفتہ سیخ و پٹیاں جدید مذاہب قائم ہوتے رہے یا بعضوں نے رسوم و آداب معاشرت کو مذہب کے قوانین قرار دے لیا اور جو ان رسوم و آداب کے مصلح ہو ان کا مسلک جدید قرار دیا کہ مذہب کی صورت میں آگیا اور نہ حقیقت میں اصولاً خدا کا مقرر کردہ مذہب ایسی ہے البتہ فروعات میں اختلاف ضرور کیا گیا کیونکہ یہ اقتضاء مصلحہ بندگان اس کی ضرورت تھی پس مختلف اوقات جو شریعت ہا۔۔۔ آسمانی مقرر ہوئیں اُسے ایک خاص ہیئت قائم ہوئی لہذا ان میں فرق مابہ لا بتیاز پیدا ہو گیا۔ اور وہ محسوس ہوتا ہے۔

فصل ششم تحقیقات مذہب و رفع اختلافات کا

محنت لاء واجب ہونا

مباحث مذکورہ بالا سے دو امر واضح ہو گئے ایک تو پابندی مذہب کا عقلاً واجب ہونا دوسرے یہ کہ اختلافات مذاہب کا موجب فسادات

گوناگون ہونا۔ پس ایسی صورت میں اسکی پابندی و رفع اختلافات بدون
 واقعیت حالات ممکن نہیں لہذا تحقیقات مذہب ہر شخص کے عقل و قلب واجب ہوئی
 اسکے پہلا فرض انسانی از روئے عقل و نقل تعلیم و تعلیم ہے جب علم حاصل
 کر لیا اور عقل کو نور علم سے صفائی و پختگی حاصل ہوئی تو تحقیقات کے ذرائع
 آسان ہو جائیں گے۔ پھر عملی قوت کو صرف کرنے سے راہ راست مل جائیگی
 اور منزل مقصود دستیاب ہو جائیگی جسکا نتیجہ یہ ہوگا کہ اختلافات مذہبی
 جو کہ مفرقہ بشری اور غل اجتماع و انس باہمی بین بر طرف ہو جائیں گے
 چنانچہ یہ اغراض اس کتاب سے انشاء اللہ حاصل ہو سکتے ہیں کہ تحقیقات
 مذہب کی دشوار گزار راہیں آسان ہو جائیں اور تھوڑی سی محنت سے
 مذہب حق کا بتائے۔ ورنہ باہم اختلافات کے مادہ میں جوش پیدا کرنا
 جس سے خلل کی امن و آسائش میں خلل پڑے جنما قانون الہی کے
 اغراض کو معطل و مہول کرنا اور قومی بلکہ نوع بشری کے ابواب ترقی کو
 مسدود کر دینا ہے قرآن مجید تو یہ ہدایت فرماتا ہے وَجَادِلْهُمْ
 بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ جَدَالِ کے معنی مقابلہ کرنا دلائل سے۔ یعنی بحث
 کرو ان سے بہترین طریقہ کے ساتھ اور بہترین طریقہ اس بارہ میں یہ ہے
 کہ جاہلون کو تعلیم دیجائے اور دشمنانہ انداز سے راہ حق دکھائی جائے
 جسکی تدبیر خود حضرت جل و علے یوں بتاتا ہے اَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ
 بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ یعنی بلا طرف راہ پروردگار
 اپنے کے ساتھ حکمت اور نصیحت نیک کے۔ حکمت کے معنی سابق
 بتادیے گئے انھیں معنوں کو ملحوظ رکھ کر اختلافات کو رفع کرنا چاہیئے نہ یہ کہ
 جان و مال کو مذہبی جوش سے خطرہ میں ڈالنا اور آبرو کو اس لیے ضائع کرنا

ایک شخص دوسرے کے مذہب کو قہر و غلبہ کیوجہ سے قبول کر لے۔

فصل ہفتم انسانی آزادی کا ناممکن ہونا

یہ مسئلہ نہایت پیچیدہ ہے کہ انسان آزاد ہے یا مقید اور اگر آزاد ہے تو کس حیثیت سے اور مقید ہے تو کس اعتبار سے۔ چنانچہ ان شبہات میں مختلف مذاہب اور متعدد فرقہ قائم ہو گئے کوئی فرقہ تو یہ کہتا ہے کہ انسان قطعاً آزاد ہے مذہبی پابندی شخصی اور قومی ترقی کو ضرر پہونچاتی ہے کوئی اسکا قائل ہے کہ مذہب کی پابندی کرنا جہانتک نخل عیش نہو کچھ حرج نہیں کوئی قید مذہب کو اس قدر کوتاہ نظری سے دیکھتا ہے کہ جان و آبرو جاتی رہے مگر سر مو کسی مذہبی حکم میں فرقہ نہ آنے پائے کوئی دنیا کے کاروبار اور اسکی عیش و فراغ البالی کو مذہبی قید شکنی جانتا ہے الغرض یہ سب درجات افراط و تفریط کے بین خدا اعتدال یہ ہے کہ قید و آزادی دونوں کے درمیان درجہ توسط کو اختیار کرنا چاہیے۔ یہ ظاہر ہے کہ آزادی کی ضد قید ہے۔ پس لفظاً تو آزادی بہت وسیع مگر معناً اس قدر محدود کہ گویا بالکل غنقا اور قید لفظاً بہت محدود مگر معناً اس قدر وسیع کہ تمام دنیا کا کارخانہ اسی پر چلتا ہے لہذا اسلامی فلسفہ یہ مسئلہ مسئلہ قرار دے لیا کہ آزادی صرف ذات الہی کے لیے ہے اور تمام عالم مقید ہے کیونکہ پہلی قید تو عدم کی ہے جب تک کوئی چیز وجود میں نہ آئے اسوقت تک عدم کی قید میں ہے۔ دوسری قید حدود کی یعنی جب کوئی چیز پیدا ہو چکی تو مخلوقیت کی قید میں ہے۔

تیسری قید زمانہ یعنی عمر کی قید کا ایک مدت مقررہ تک اس حد میں ہر چیز
مقید ہے۔ چوتھی قید مکان کی کہ جب تک وجود کسی چیز کا ہے وہ ایک
حد معین میں قید رہیگی۔ پانچویں قید موت و فنا کی جو کہ ہر وقت ممکنات کے
ساتھ ساتھ ہے چنانچہ کل شیء ھا لک ھا و جہم ھا (ہر چیز فنا ہو جائیگا)
ہے سوائے ذات خدا کے قرآنی فلسفہ کا مسئلہ کلیہ ہے۔ چھٹی قید
عجز و نقصان کی جو حد مقررہ سے بڑھنے نہیں دیتی۔ ساتویں قید قانون
قدرت کی کہ اس کے خلاف کوئی چیز اپنی حد سے تجاوز نہیں کر سکتی پس ان
قیدوں کو انسان جو کہ اشرف المخلوقات ہے خود اپنے میں دیکھ لے۔ کہ ایک
وقت نہ تھا۔ پیدا ہوا۔ ایک مدت معین تک کہیں رہے گا۔ اجل آئے گی
روانہ ہو جائیگا۔ قوت جسمانی سے زیادہ کچھ نہیں کر سکتا۔ ہر کام میں دوسرے کا
محتاج ہے۔ ہمتا تک کہ فقط نان جوین کے لئے دانہ بونے سے لقمہ کھانے
تک ایک سو عمل بجا لانیکی احتیاج ہوتی ہے نتیجہ یہ کہ آزادی مفقود سراسر
مقید ہی قید ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ زمانہ حال کے نوخیز و نو تعلیم حضرات میں
جو معنی آزادی کے مستعمل ہیں اپنے نظر کر کے آیا واقعی انسان آزاد ہے
یا مقید اس کے جواب کے لیے بیانات مذکورہ بالا بشرط غور فکر کافی ہیں
مگر مزید وضاحت کی غرض سے دو جواب اور بھی ہیں۔ اول یہ کہ آدمی
اگر لباس انسانیت میں ہے تو آزاد اور اگر جامہ حیوانیت میں ہے
تو مقید۔ دوم اس کے برعکس یعنی اگر آدمی جامہ حیوانیت میں ہے تو آزاد اور
اگر لباس انسانیت میں ہے تو مقید۔
پہلے جواب کی تشریح یہ ہے کہ جامہ انسانیت مسلمہ طور سے علم

با عمل ہے۔ جب اس جامہ کو زیب تن کر لیا تو یہ وہ آزادی حاصل ہو گئی
 جو اصل غرض خلقت انسانی سے ہے ورنہ جہل کی قید جو کہ عذاب الیم سے
 کچھ نہیں کرنے دیتی گویا ہاتھ پر جکڑے ہوئے ہیں اسکو قید حیوانیت کے تھے
 دوسرے جواب کی تصریح یہ ہے کہ حیوانات کے لیے کوئی
 تکالیف شرعیہ و فرائض ذاتیہ مقرر نہیں و تعینات میں آزاد ہیں جہاں
 چاہیں جائیں۔ جہاں چاہیں رہیں۔ دن بھر شکم پر رومی و نفس پرستی
 کرنا اور شب کو آرام سے سونا۔ اس سے زیادہ کیا آزادی ہو سکتی ہے
 لیکن یہ آزادی نہایت خطرناک آفات سے ملبہ ہے۔ آپس میں لڑنے
 ہیں تو کوئی مصلح نہیں ہوتا مغلوب ہوتے ہیں تو کوئی امان نہیں دیتا
 مصیبت پڑتی ہے تو کوئی ہمدرد نہیں۔ بیمار ہوئے تو کوئی تیمار دار نہیں
 ذرہ غفلت کی تو دوسرے جانوروں کی خوراک ہو گئے شکاری کی نظر پڑ گئی
 تو اسے مار لیا پھر انہیں نہ عفت و حیاء نہ شرم و کاظم۔ نہ پاس ننگ و عار
 بالجملہ یہ آزادی تو انسان کو پسند نہیں نہ اس واسطے وہ پیدا کیا گیا بلکہ وہ تو
 جامہ انسانیت کا شائق ہے جسکو پسند کرے وہ ان سب پر حکومت کرے اور
 انکو اپنا خدمت گزار بنائے مگر اس جامہ کے لیے بیشمار قیود ہیں۔ جب تک
 حالت طفلی میں ہے والدین کی تربیت و تادیب کی قید اور عمر بڑھی تو استاد
 کی تعلیم و تشدد کی قید جب اس سے رہائی ہوئی تو بہت سے قیود ہیں
 پھر نسائیت کی قید کہ وہ آزادانہ و بیباکانہ مرغوبات میں روکتی ہے
 علم کی قید کہ وہ اپنے اصول کے خلاف کچھ کرنے نہیں دیتا۔ تکلیف
 شرعیہ اور فرائض انسانی کی قید۔ آداب و رسوم دنیوی کی قید۔ اخلاق
 و عادات کی قید۔ رضامندی زوج و زوجہ کی قید۔ اولاد کی پرورش

دیر داخت کی قید انجام دہی خدمات کی قید دوستوں کی رضا جوئی کی قید۔
 آخر اسے خوش سلوکی کی قید۔ والدین کی فرمان برداری کی قید حاکم وقت
 کی اطاعت شعاری کی قید یہاں تک کہ زمانہ شباب انھیں قیود میں ختم ہو گیا۔
 بڑا پایا تو یک پیری و صد عیب کی قید میں عمر تمام ہو گئی۔ پھر بھی نجات نہ ملی تھی
 کہ قبر کے دائمی محبس میں گرفتار ہو گیا۔ کیا ان قیود کے بعد پھر بھی انسان اپنے
 کو آزاد کھ سکتا ہے ہرگز نہیں۔

پس غور کرنے سے نتیجہ ہر دو جوابات مذکورہ بالا کا یہ نکلتا ہے کہ
 آدمی جامہ انسانیت میں آزاد بھی ہے اور مقید بھی۔ قید یہ ہے کہ مدتِ عمر
 فرائض انسانی کو سرگرمی سے انجام دے۔ اور آزادی یہ ہے کہ قانونِ الہی
 و قواعد اخلاقی کی حد میں فارغ البالی سے زندگی بسر کرے اگر اس حد سے
 تجاوز کیا تو جامہ انسانیت سے عریان ہو جائیگا۔ اور اگر اسی حد کے اندر رہا
 تو عیش جاودانی حاصل کرے گا کیونکہ اسی حد کا نام صراطِ مستقیم ہے جسکے اختیار
 کرینو الے نعمت ہائے الہی سے فیض یاب ہوتے ہیں چنانچہ انبیاء و اہل ہدایہ
 اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ میں اسی
 راہ کی جانب اشارہ ہے کہ طلبِ کار منزلِ حق نماز ہائے پنجگانہ میں مالک
 حقیقی سے التجا کرتا رہے کہ ہم کو راہِ راست کی ہدایت فرمان لو کون کی
 راہِ جنہر تو نے نعمت پہنچائی ہے۔

باجملہ فرائض انسانی کے تفصیلات ائندہ علمِ اخلاق میں بیان
 کیے جائیں گے۔ اس مقام پر بحثِ ازادی کے متعلق ایک نکتہ یہ قابل
 ذکر ہے کہ حکمتِ علی نے اس مسئلہ کو مسلم کر لیا جس سے کسی کو انکار نہیں
 ہو سکتا کہ شکرِ نعمت واجب ہے نعمت کے معنی بلا غرض و قصد عویشِ احسان کہ

اور وجوب کے مفتی ہیں جسکا شرکنا قبیح اور مستلزم عقاب ہو چنانچہ ترک
 کرنا شکر کا عقلاً قبیح اور مستلزم عقاب ہے لہذا عمل میں لانا اسکا واجب ہوا
 اور شکر سے مراد نیکی کرنا یا ذکر جمیل اور مدح و ثنا کرنا بمقابلہ نعمت کے اور ظہار
 احسان و رضا جوئی منعم کی بجا لانا قلب و زبان و اعضا سے پس اگر شکر گزاری
 بمقابلہ احسان و انعام منعم حقیقی کے ہے تو اسکا نام عبادت ہے جو اسی دلیل
 کی بنیاد پر واجب قرار پائی۔ اسکے بعد پھر مرتبہ والدین۔ استاد اور بادشاہ وقت
 کے احسانات کا ہے۔ یعنی والدین کا احسان پرورش و پرداخت۔ استاد کا
 احسان تعلیم۔ بادشاہ وقت کا احسان امن و داد دہی ان احسانات
 کی شکر گزاری کو اطاعت کہتے ہیں۔ انہیں سے ہر ایک کی اطاعت کے
 جدا جدا ادب و ارکان مقرر ہیں جن پر عمل کرنا اسکی رضا جوئی کے لیے عقلاً
 واجب قرار پاتا ہے تاکہ غایت شکر گزاری پوری ہو الغرض جس طرح عبادت
 و اطاعت کا وجوب عقلاً ثابت ہے اسی طرح تمام مذہب اقوام و مذاہب
 میں ادائے شکر عظیم ترین فرائض انسانی میں سے ہے اور شرائع انبیاء
 علیہم السلام سے اسکا وجوب ثابت ہے۔ پس ان سب محسنوں میں سے
 کسی ایک کی بھی ناشکری کرنا گویا سبکی ناشکری کرنا ہے۔ کیونکہ جہاں قاعدہ کو
 نوٹ کر عیب ناپاسی کو جائز قرار دے لیا تو اسکا اثر تمام فروعیات پر پہنچا
 بیشک عبادت خدا کا ترک کرنے والا باغی (نافرمان) و طاعی (سرکش)
 و خاد (بیہوا) ہے کہ اُسے محسن حقیقی کی ناپاسی کر کے قانون عقلی و نقلی
 سے انحراف و تمرد کیا اور باغی محسنوں کی نافرمانی کے لیے آمادہ ہو گیا
 اسی طرح باقی محسنوں سے نافرمانی کرنے والا خدا کا گنہگار ہے کہ اُسے
 قانون الہی کو نظر انداز کر کے اُن محسنوں کی حق تلفی کی اور نیک احسانات کو منہ کی

پس عبادت الہی و اطاعت محنین مجازی سے آزاد رہنے والے دو گناہوں
 کے مجرم ہوئے ایک جرم تو حق تلفی محسن کی دوسرا جرم اپنے نفس عزیز کو
 جو کہ بیش بہا چیز ہے مستلزم عقاب کیا۔ شاید اسی سبب سے مرتد و باغی
 کی سزا قانون شرعی و قانون سلطنت دنیوی میں دوہری ہے یعنی
 قتل جس اور سلب و ضبط و جوہ معاش۔ فاعلہم و قتلہم



باب ششم اسلام کا بیان

فصل اول اہیت حقیقت میں اسلام

لفظ اسلام کا مادہ تسلیم و تقبیح ہے جس کے معنی صلح۔ رضا اور سلامتی کے ہیں اسلام کے لفظی معنی اطاعت و انقیاد۔ رضا بکلم خدا۔ اور بری ہونا لگنا ہون سے۔ سلام خدا کا ایک نام بھی ہے۔ مذہب اسلام ان تمام معنوں سے تعلق ہے۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مذہب اسلام انسان کو دین و دنیا کے خطرات سے بچانے کے لئے ایک مکمل قانون ہے یعنی وہ مذہب جو انسان کی حقیقت اور اس کے اغراض و آفرینش کو ظاہر کر کے خدا پرستی اور مالک علی الاطلاق کی رضا جوئی کی راہیں بتاتا ہے تاکہ انسان اس مرتبہ کمال و سعادت پر پہنچ جائے جو نفس شری کو بالطبع مطلوب ہے۔ اور یہی مذہب ہے جس کی ابتداء بہ تعلیم و تلقین الہی حضرت آدم نے کی اور تمام انبیاء و اوصیا اس کی ہدایت کے لیے مبعوث ہوئے اور آخرین مہم اس کے حضرت ختمی مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مقرر کئے گئے۔

اس مذہب کے اصل اصول دو ہیں ایک توحید و دوسرے بہت ہی دو اصلین نے حقیقت مبدیہ و معاد عالم بشریت کی مہم و مکمل ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ اصل اول ہمیشہ ایک ہی حیثیت سے ثابت و قائم ہے اور اصل دوم بحسب اضافت ہر پیغمبر کے عہد میں اس سے منسوب

ہوتی رہتی ہے۔ چنانچہ آخر محمد میں وہ ایسے بزرگوار سے مضمون کی گئی۔ جسکی بنوب تا اختتام عالم امکان قابل تغیر و تبدل نہیں سمجھی جاتی۔ پس اصل اول کی تعریف بزرگان پیغمبر آخر الزمان ان الفاظ میں لکھی ہے کہ لا الہ الا اللہ (نہیں ہے کوئی خدا سوا اے اللہ کے) اللہ اسم ذات اس واجب الوجود کا ہے جسکے تحت قدرت و اختیار میں ہر چیز داخل ہے۔ یہ جملہ جامع توحید اس مضمون کو ظاہر کرتا ہے کہ خداوند تعالیٰ خالق مخلوقات اور مالک کائنات ہے اسکو ہمہ حق ملکیت حاصل ہے اوہم اس کے بندہ بندگان فرمان پذیر ہیں۔ اس مضمون نے خدا اور بندہ دونوں کے مرتبہ کو منکشف کر کے پردہ غفلت و جهالت کو سامنے سے ہٹا دیا۔ خالقیت و مخلوقیت کی عقد کشائی کے لیے یہ پہلی شہادت ہے جسکا اقرار کرنے کے بعد خیال آزادی و منہم پرستی کی کنجائش صحیح و سالم دماغ میں نہیں ہو سکتی۔

دوسری اصل کی معرفت ان الفاظ سے حاصل ہوتی ہے کہ محمد رسول اللہ (محمد بھیجے ہوئے خدا کے پین) اس جملہ کا یہ مضمون ہے کہ مالک حقیقی نے ہدایت بندگان و اصلاح و تکمیل نوع بشری کے لیے محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بیتین غوامض توحید و علم قانون الہی و مفرق حق و باطل مقرر کیا۔ اس مضمون نے انحضرت کے مرتبہ کو منکشف کر دیا کہ ہماری اگر دین قانون شریعت کی تعمیل کے لیے اُنکے ہاتھ میں دیدی گئیں تاکہ بغاوت و طغیان کی راہیں مسدود ہو جائیں خدا کی خدائی کے ساتھ انکی پیشوائی لازم و ملزوم ہوگی۔ یہ دوسری شہادت ہے جسکا اقرار کرنے کے بعد ضوابطہ اسلام کے بموجب ہم رسول اللہ کی رعیت میں داخل ہو گئے امد ہمارے

جان و مال کی حفاظت اسلام کے ذمہ فرض ہوگی۔ اور جب ہم انکی رعیت
 ہو گئے تو دائرہ اسلام میں رہ کر انکے احکام کی پابندی ہم پر عقلاً فرض ہوگی۔
قانون اسلام کی اصلی غرض یہ ہے کہ انسان جو کہ اشرف مخلوقات
 خداوندی ہے وہ اس قانون کی پیروی سے اپنے کو متدب و مکمل کرے اور
 اس ناموس لاکر کی حکمت عملی کے ان ابواب کا واقف کار و پابند عمل ہو جائے
 جو شخصی اہلی اور ملکی زندگی سے وابستہ ہیں اور اپنی آفرینش کے اغراض سے
 ماہر ہو کر انکو عملاً پورا کرے تاکہ عبد و معبود کے صحیح تعلقات اپنی حد پر قائم رہیں
 کیونکہ ان تعلقات کو مرعی رکھنا اور انہیں حد مقررہ سے تجاوز نہ کرنا یہی غایت
 واضح قانون کی ہے اور سیکو عبودیت اور انجام وہی فرائض عبدیت کو ہیں
 چنانچہ عرض خلقت نوع بشری کو خداوند تعالیٰ نے اپنی مقدس کتاب میں
 ان الفاظ سے ظاہر فرمایا کہ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِعِبَادَتِي
 یعنی نہیں پیدا کیا میں جن و انس کو مگر اسلئے کہ میری عبادت کریں عبادت
 کے معنی اطاعت مفروضہ کے ہیں لہذا تمام اقوال و افعال و حرکات
 و سکناات انسانی ہر سہ اقسام زندگی کے متعلق جو پابندی قانون الہی
 ہوں داخل عبادت ہیں۔ پس ان اغراض آفرینش کو انجام دہی فرائض سے
 پورا کرنا یہ پہلا درجہ قوت عملیہ کے تصرف کا ہے جو کہ مخصوص اسی لئے
 عطا ہوئی۔

لیکن یہ ظاہری پابندی غیر مستقل اور ناگہان جو جبک باطن بھی تعمیل
 احکام الہی کا جو کہ نہ کیا جائے اور قلب جو کہ سلطان ملکت بدن ہے اپنے
 حرکات ارادی میں اس قانون کے عمل پر آمادہ نہ ہو جائے تاکہ ظاہر و باطن
 میں فرق نہ رہے بلکہ ظاہر و باطن کا آئینہ ہو جائے اور بقول فعل اختیار ہی ہو جائے

نہ کہ اضطرابی یہ دوسرا درجہ قوتِ عملیہ کا ہے اور یہی وہ درجہ ہے جس پر ترقی
 کرنے سے لقبِ مومنیت کا سزاوار ہوگا۔ کیونکہ ایمان کے معنی حفظ و امن کے
 ہیں اور وہ اسی صورت میں حاصل ہو سکتا ہے کہ اولاً اقرب باللسان یعنی
 زبان سے کلمہ شہادتین کا اقرار کر کے اسلام قبول کرنا۔ ثانیاً عمل بالارکان
 یعنی قواعد اسلامی کے موافق عمل کرنا ثالثاً تصدیق بالجنان (قلب)
 یعنی دل سے قوانین اسلام کی تصدیق کرنا۔ یہی تعریف ایمان کی ہے
 اور انہیں حالات کی کمی و بیشی سے ہر شخص کے مداح ایمان جدا جدا مقرر ہوئے ہیں
 جب اسلام کے ساتھ مرتبہ ایمان کا بھی حاصل ہو گیا تو قوتِ عملیہ کا
 تیسرا درجہ شروع ہوتا ہے یعنی وہ حالت کہ دل علم و حکمت کا منظر بنایا جائے
 جس میں معرفت کی شعا عین پرنے لگیں اور ان مصلحتوں سے ماہر ہو جائے
 جو اسکے حرکاتِ ارادی کے تحت و قسم حسن و قبح خیر و شر اور حتی و طبل
 کے امتیاز سے متعلق ہیں لیکن یہ درجہ علوم عقلیہ حاصل کرنے سے میر ہو جاتا ہے
 کیونکہ جب تک انسان مصنوعات سے صانع اور مخلوقات سے خالق کا
 پتہ لگا کر اپنے کو اور اپنے مالک کو نہ پہچان لے اور بقدر طاقت بشری قانون
 قدرت کی مصلحتوں سے واقف نہ ہو جائے اس وقت تک اپنے فرائض کو
 بدرجہ اتم و اکمل انجام نہیں دے سکتا جس قدر موجوداتِ عالم کی نوعیت
 و ماہیت صنایع و بدایع عجیب و غریب ترکیبیں۔ منافع و مضار غریب و غریب
 اور تیرت انگیز کرشمہ معلوم کئے جائیں گے اُس قدر واجب الوجود کی معرفت
 اور اپنے فرائض کی معلومات بڑھتی جائیگی لیکن ممکنات کا تنوع اور اس کے
 حقائق کی باریکیاں اور پیچیدگیاں اس درجہ ہیں کہ انسانی قوتیں تحقیقات
 کرتے کرتے صرف ہو جاتی ہیں اور عمر طبعی ختم ہو جاتی ہے مگر پھر بھی بڑے بڑے

عقلا و حکما و سالک و مرشد طفل و بستان ہی رہتے ہیں اور آخر کیا اپنے بخود
 نقصان کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ خالق معرفت کجا دنی ترین مخلوق کی بھی
 حقیقت و ماہیت کو تمام و کمال ہم دریافت نہ کر سکے مگر علم و عمل کی برکت
 اور توفیق ایزدی سے اس ناپید انکار کے غوطہ خوردہ مرا لے ہی آتے ہیں
 انھیں کو اصطلاح حکمتہ میں حکیم کامل۔ اصطلاح مذہب میں ولی اور اصطلاح
 تصوف میں مرشد کہتے ہیں۔ یہی حضرات بقدر اپنے علم و عمل کے ان مدارج
 پر ممتاز ہوتے ہیں جن کا نام نبوت۔ رسالت۔ امامت اور ولایت ہے
 اور یہ اعتبار اندازہ خدمات مختلف خطابات سے بزرگان حضرت ذوالجلال
 ملقب و ممتاز ہوتے ہیں۔ چنانچہ کسی کو صفی اللہ کا لقب ملا کوئی نبی اللہ کا گیا
 کسی نے حلیل اللہ کا خطاب پایا کسی نے کلیم اللہ کوئی مخاطب بہ روح اللہ
 ہوا کوئی ملقب بصبیب اللہ۔ کوئی ولی اللہ کے نام سے شرف یا ب ہوا کوئی
 حجت اللہ سے موسوم ہوا۔ الغرض جب یہ مراتب حاصل ہو گئے تو ان حضرات کی
 قوت عملیہ اس رجب پر پہنچ جاتی ہے کہ اپنے ارادات و مرادات کو رضا الہی
 پر چھوڑ دیتے ہیں اپنے ذاتی ارادہ و خواہش کے پابند نہیں رہتے بلکہ قوت
 قدسیہ و ملکوتیہ اُن کے اقوال و افعال کی محرک ہو جاتی ہے اور اُن کی
 چشم و لکے سامنے سے عالم اجسام کا پردہ ہٹ جاتا ہے کہ عالم ملکوت کا
 نظارہ اور عالم لاہوت سے معارف حقہ حاصل کرتے ہیں واللہ درمہن قناں
 پس یہ ہے حقیقت دین اسلام جسکی نسبت حضرت عسرا سمہ
 اپنی کتاب فضل خطباء میں نہایت وضاحت سے ارشاد فرماتا ہے کہ
 اِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ۔ یعنی یہ تحقیق کہ دین جو کہ خدا کا بتوینہ
 کردہ و پسندیدہ ہے وہ اسلام ہے مگر افسوس صد افسوس کہ ہم لوگ

اس نعمت لازوال اور رحمت ذوالجلال کی قدر نہیں کرتے ارکان دین کو قائم رکھنا اور حقیقت اسلام کا پہچاننا کجا بلکہ اپنے اقوال و افعال سے ایسے پر حکمت مذہب کو حقیر و کم وقعت کر رہے ہیں۔ حتیٰ کہ نام میں بھی دین کا پاس نہیں مسلمان کا لقب چھوڑ کر یو مجھڑن، کا خطاب قبول کیا ہے اور یہ نہیں سمجھتے کہ یہ لفظ از روئے جہل اُس مفہوم کے ادا کر نیکیو وضع کر لیا گیا ہے جو لفظ کر سچین سے پیدا ہوتا ہے یعنی عیسیٰ علیہ السلام کو خدا جاننے والے لغو ذواللہ مسلمان تو حضرت محمد ابن عبد اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ کو بندہ خدا و فرستادہ خدا جانتے ہیں لہذا اُنکے لیے بہترین لقب مسلم یا مسلمان ہے

فصل دوم اسلام کی (کتاب شریعت) آسمانی کتابیں

کتاب ہذا کی فیصل فلسفہ اسلام کا وہ مرکز مستقل ہے جہاں سے انوار علوم کی شعاعیں محیط عالم امکان تک پہنچتی ہیں اور دائرہ حکمت کا وہ نقطہ معتدل ہے جو عرش کبریائی سے بواسطہ خطوط مستقیمہ شرعیہ کسب ضیا کرتا ہے کیونکہ اس فصل میں ام الکتاب کا باب علم کھولا جاتا ہے یعنی وہ باب حبیبین مجاورانِ مدینہ فاضلہ سرنگون داخل ہوتے ہیں۔ یہی وہ باب ہے جسکا اقتراح باریسم اللہ کی کلید سے ہو کر اتحادِ حریفی نقطہ تحت البار کے قفل کو کھول دیتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ دائرہ علم کی پرکار اسی نقطہ سے شروع ہو کر اسی پر ختم ہوتی ہے اور یہی وہ باب ہے کہ جسکی ہر فصل فاصل حق و باطل اور روح و روان انسان فاضل ہے۔ پس واضح ہو کہ اسلام کی کتاب آسمانی سے مراد وہ شرع انور ہے

جو عرش سے فرش تک شرف افزائے امتہ مرحومہ محمدیہ ہوئی۔ ورنہ لفظ کتاب سے اوراق و رسم الخط اور لفظ آسمان سے کوئی جگہ معین مراد نہیں بلکہ وہ الفاظ و عبارات مقصود ہیں جو بالائے عالم امکان یعنی محل صدور وحی اور مبدا علوم و معارف سے نازل ہوئے لہذا یہ اعتبار رفعت و منزلت کتاب آسمانی کتنا زیادہ ہے کیونکہ سما کا مادہ سموعہ یعنی بلندی کے ہے اور کتاب کے معنی مجموعہ احکام کے ہیں چنانچہ اسی مجموعہ احکام زبانی کا نام شرع ہے اور یہ اعتبار عبودیت ان احکام کا التزام کرنا اس کی شریعت کہتے ہیں۔

وجہ تسمیہ شرع و شریعت کی یہ ہے کہ شرع کے لغوی معنی راہ اور معنی بیان و اظہار کے ہیں اور اصطلاح مذہب میں مراد اس سے قرآن مجید ہے جو کہ منظر و بینین احکام عرش و صراط مستقیم موصول الی العرش ہے دوسرے یہ کہ لفظ شرع مقلوب عرش کا ہے جس سے مراد وہ جسم ہے جو تمام اجسام عالم پر محیط ہے اور بر سبیل تشبیہ مراد اس سے وہ سریر سلطانی لیا جاتا ہے جہاں اسے احکام قضا و قدر نازل ہوتے ہیں گو کہ حقیقت میں عرش الہی کے نیچے کوئی صورت و جسم معین نہیں پس اس صنعت مقلوب مستوی سے یہ طبعاً پیدا ہوتا ہے کہ احکام شرع محمدی تمام خزیات و کلیات امور پر مثل عرش حاوی ہیں یعنی جس طرح سے عرش عالم اجسام پر محیط ہے اسی طرح سے شرع عالم احکام پر محیط ہے دوسرے یہ کہ اس صنعت لفظی پر نظر کرنے سے عرش کا رخ شرع کی جانب ہے اور شرع کا رخ عرش کی جانب وسطین خط مستقیم علم کا ہے جب اس خط پر قائم ہو کر نقطہ فوقانی پر نظر کی تو عرش کو دیکھ لیا اور جب نقطہ تحتانی پر نظر کی تو شرع کو سامنے پایا۔ تیسرے یہ کہ شرع اظہار و بیان ان احکام کا کرتی ہے جو عرش سے نازل ہوئے ہیں

اور وہ راہ بتاتی ہے جو عرش سے تجویز ہوئی ہے لہذا دونوں میں اتھارڈ
 اخراض و مقاصد ہے چوتھے یہ کہ پابندی شرع کی انسان کو مرکز اعتدال پر
 قائم رکھتی ہے اور مرکز بہ نسبت دیگر نقاط کے محیط سے قریب ہوتا ہے لہذا
 پابندی شرع سے انسان مقربان عرش میں داخل ہو جاتا ہے پانچویں یہ کہ
 شرع کا محل صدور عرش ہے اور عرش کا سمت مقابل فرش یعنی
 زمین ہے بدلیل قولہ تعالیٰ وَجَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا اور فرش
 محل نفاذ شرع اور مقلب شرف کا ہے جسکے معنی علو کے ہیں اور ظاہر ہے
 کہ فہمائے علو، مرتب عرش کو حاصل ہے۔ پس ان مناسبات معنوی کی وجہ سے
 شرع و عرش کا مرتبہ برابر ہے۔ اور وجہ تسمیہ شریعت کی یہ ہے کہ لغت
 میں شریعت کے معنی گھاٹ کے ہیں جہاں سے اوتر کر دریا کا پانی پی سکیں
 اسی معنی پر اصطلاح اسلام میں شریعت خدا کا وہ مقرر کردہ گھاٹ ہے
 جہاں سے اوتر کر دریائے رحمت الہی سے سیرابی حاصل کیجائے۔ آیہ قرآنی
 وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ یعنی گردانا ہم نے پانی سے ہر شے کو
 زندہ اسکے مفہوم پر نظر کر کے نہایت بلیغ لفظ اس محل پر استعمال کیا گیا۔

اسلام کی کتاب آسمانی کے القاب

اسلام کی کتاب آسمانی کے القاب بکثرت ہیں جن میں سے چار القاب

تیر کا بیان ذکر کئے جاتے ہیں۔

(۱) کتاب یعنی مجموعہ احکام جیسا کہ حضرت غزالی نے اسی کتاب میں ارشاد
 فرمایا ہے۔ اِنَّ هٰذَا الْكِتَابَ يَهْدِيْ بِهٖ يَتَّقِيْ بِخَدِّكَ

فرماتا ہے وَاَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بُيَاظًا لِّكُلِّ شَيْءٍ يَعْنِي نازل
کی پہنچنے پر وہ کتاب جس میں ہر شے کا بیان ہے اور دوسرے مقام پر فرماتا ہے کہ
مَا قَرَأْتَ فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ لَّيْسَ بِهِ حِجَابٌ لِّكَ بَلْ هُوَ لَدُنَّكَ كَلِمٌ
بیان کرنے کو۔

چنانچہ حسب ذیل علوم و مطالب قرآنی بطور مشتمل نمونہ از خروارے
ویکے از ہزارے بیان کئے جاتے ہیں۔

- (۱) علم لغت (۲) علم قرأت (۳) علم صرف (۴) علم نحو (۵) علم رسم الخط
- (۶) علم النظر (۷) علم اصول دین (۸) علم اصول فقہ (۹) علم فقہ (۱۰) علم تاریخ
- (۱۱) علم خطابتہ و علم الوعظ (۱۲) علم تعمیر رویا (۱۳) علم القضا یا الاحکام۔
- (۱۴) علم الواریث و الفرائض (۱۵) علم الوصایا (۱۶) علم المواریث (۱۷) علم الحج
- (۱۸) علم المعانی (۱۹) علم البیان (۲۰) علم البیوع (۲۱) علم اخلاق (۲۲) علم
- سیاست منزل (۲۳) علم سیاست مدن (۲۴) علم الجدل (۲۵) علم ہیئت
- (۲۶) علم ہندسہ (۲۷) علم جبر و المقابله (۲۸) علم النفس (۲۹) علم السماء
- و العالم (۳۰) علم الکون و الفساد (۳۱) علم فراست (۳۲) علم فلاح
- (۳۳) علم طبقات الارض (۳۴) علم الآثار (۳۵) علم جمادات (۳۶) علم
- علم نباتات (۳۷) علم حیوانات (۳۸) علم البیات (۳۹) فن خیاطی (۴۰)
- حدادی (۴۱) بنائی (۴۲) تجاری (۴۳) حلای (۴۴) لستاجی (۴۵)
- صیادی (۴۶) غواصی (۴۷) صباغی (۴۸) زجاجی (۴۹) فنجاری
- خشت پزی (۵۰) ملاچی (۵۱) کتابت (۵۲) خبازی یعنی روٹی پکانا
- (۵۳) طبناخی (۵۴) غسانی (۵۵) قصاری (۵۶) عساری
- (۵۷) ذباجی (۵۸) حجاری (۵۹) بیع و شریع (۶۰) وزن کشی۔

(۶۱) تیر اندازی (۶۲) آسمان آلات (۶۳) اسماء ماکولات (۶۴) اسماء مشروبہ
 (۶۵) اسماء منکوحات (۶۶) عجائب مخلوقات کا ذکر (۶۷) ملکوت سماوات
 کا ذکر (۶۸) معارف اقیانوسات تحت السطح (۶۹) ابتداء خلقت عالم کا
 بیان (۷۰) اسماء مشاہیر انبیاء و رسل و ملائکہ (۷۱) خلقت آدم کا بیان
 (۷۲) قصہ آدم و ابلیس (۷۳) قصہ قابیل و ہابیل (۷۴) قصہ ادریس
 (۷۵) قصہ نوح (۷۶) قصہ عاد اول و دوم (۷۷) قصہ قوم تبع (۷۸) قصہ
 یونس (۷۹) قصہ اصحاب الرس (۸۰) قصہ ثمود (۸۱) قصہ قوم لوط —
 (۸۲) قصہ قوم شعیب (۸۳) قصہ موسیٰ (۸۴) قصہ فرعون (۸۵) قصہ عجل
 (۸۶) قصہ ذی کفر (۸۷) قصہ خضر (۸۸) قصہ داؤد (۸۹) قصہ طالوت
 و جالوت (۹۰) قصہ سلیمان (۹۱) قصہ بلقیس (۹۲) قصہ اس جماعت کا
 جو بخیر طاعون مفرور ہوئے تھے (۹۳) قصہ ابراہیم (۹۴) قصہ اسمعیل
 (۹۵) قصہ بنی کعبہ (۹۶) قصہ یعقوب (۹۷) قصہ یوسف (۹۸) قصہ زکریا
 (۹۹) قصہ یحییٰ (۱۰۰) قصہ ایوب (۱۰۱) قصہ ذی الکفل (۱۰۲) قصہ
 ذی القرنین (۱۰۳) قصہ بنی اسرائیل (۱۰۴) قصہ اصحاب کعبہ (۱۰۵) قصہ
 اصحاب ریم (۱۰۶) قصہ نجات النضر (۱۰۷) قصہ اصحاب جنت (۱۰۸) قصہ
 مومن آل یسین (۱۰۹) قصہ اصحاب فیل (۱۱۰) قصہ اصحاب احدود
 (۱۱۱) قصہ اصحاب ایکہ (۱۱۲) قصہ حواریین حضرت عیسیٰ (۱۱۳) قصہ
 نمرود (۱۱۴) قصہ عیسیٰ (۱۱۵) قصہ یحییٰ خاتم الانبیاء (۱۱۶) قصہ غزوات حضرت
 رسول (۱۱۷) قصہ حجۃ الوداع (۱۱۸) توحید کے اہم مسائل (۱۱۹) روحانیات
 کا مفصل ذکر (۱۲۰) اجرام فلکی کے بیانات (۱۲۱) بساط طہ و عناصر کا ذکر
 (۱۲۲) اخبار غیبی (۱۲۳) معجزات انبیاء (۱۲۴) تجارت کے فوائد —

(۱۲۴) اشیاء کے خواص (۱۲۵) مکاسب کا بیان - (۱۲۶) کیفیت
 خلقت انسان (۱۲۷) عقل کا ذکر (۱۲۸) قدرت کے آثار (۱۲۹) نبوت
 اور اسکے لوازمات (۱۳۰) امامت اور اسکے ضروریات (۱۳۱) تکلیف
 شرعی کا قصہ ہونا (۱۳۲) اطفال کی ادب آموزی (۱۳۳) والدین کے
 حقوق (۱۳۴) اقربا سے سلوک (۱۳۵) ہمسایہ و ہجوار کی اعانت -
 (۱۳۶) قوی سبرائض (۱۳۷) دختر کشی کی ممانعت (۱۳۸) بیوہ گان
 کی شادی (۱۳۹) معاملات (۱۴۰) حدود (۱۴۱) قصاص -
 (۱۴۲) خدا پرستی کے طریقے (۱۴۳) فقر کے فضائل (۱۴۴) معرفت
 کے ازکار (۱۴۵) نیکون کی مدح (۱۴۶) بدون کی مذمت -
 (۱۴۷) جہاد نفس کی ترکیبین (۱۴۸) جہاد ملک کے قواعد -
 (۱۴۹) مال غنیمت کے احکام (۱۵۰) دنیا کے کاروبار کی مختلف
 ہدایتیں (۱۵۱) قدرتی صنائع کا ذکر (۱۵۲) اہل علم کے مراتب -
 (۱۵۳) جبل کی مذمت (۱۵۴) عجیب و غریب حکمتیں (۱۵۵)
 شرم کی طبیعتیں (۱۵۶) مختلف طور کے ضرب الامثال (۱۵۷) معرفت
 کا ذکر (۱۵۸) جان کنڈنی کی اذیتیں (۱۵۹) قبر کے حالات -
 (۱۶۰) مشر و مشر کا بیان (۱۶۱) جزا و سزا آخرت کا لزوم (۱۶۲)
 معاد جسمانی کا اثبات (۱۶۳) حساب و کتاب روزہ آخرت (۱۶۴)
 جنت و دوزخ کی تشریح (۱۶۵) اسلام کی مدح (۱۶۶) ایمان کے مدارج
 (۱۶۷) قرآن اعجاز (۱۶۸) عظمت الہی کا بیان (۱۶۹) دنیا کی بربانی
 (۱۷۰) دعا و التجا (۱۷۱) توبہ و انابت (۱۷۲) عبادت کے ثمرات
 (۱۷۳) کل مخلوقات کا تسبیح خوان ہونا (۱۷۴) انسان کے اعمال کا قدر و ثبوت

(۱۷۵) رجوت کلیان (۱۷۶) نزول عیسیٰ (۱۷۷) خروج دجال (۱۷۸) قصہ بوج و مابوج (۱۷۹) خروج دابۃ الارض (۱۸۰) انقلابات روز قیامت (۱۸۱) نعمات جنت و عذابہا کے آخرت کی تفسیر (۱۸۲) خدا کے لطف و رحمت کے اذکار وغیرہ وغیرہ جملہ امور جو عالم میں تار و قیامت واقع ہوتے رہتے ہیں انکا استدلال آیات قرآنی سے ہوتا ہے اور تمام محامد و مکارم اخلاق و احکام شریع اس کتاب مقدس میں مذکور ہیں جو طالبان حقیقت کو کتب تفسیر سے علی قدر فہم و علم دریافت ہو سکتے ہیں۔

جس قدر مطالب قرآنی اس مقام پر ذکر کیے گئے وہ تکمیل نفس بشری اور اصلاح ہر سہ اقسام زندگانی کے لیے کافی ہیں۔ چنانچہ یہی مطلب اس آیہ کریمہ کا ہے کہ لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین یعنی کوئی تر و خشک ایسا نہیں جو کتاب روشن کنندہ میں مذکور نہ ہو۔ پس رطب و یابس سے مراد یہ ہے کہ تمام امور مفید و مضر خیر و شر۔ حیوات و ممات۔ معاش و معاد۔ علم و عمل جو کہ لوازمات انسانیت ہیں ان سب کا بیان اس میں موجود ہے تاکہ دنیا و دین حسب تعلیم و رضا الہی حاصل کرنے میں دقت نہ ہو۔

و دوسری صفت لازمہ کتاب سمائی یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کی جانب اعلان اس امر کا ہو کہ یہ ایسی بھی ہوئی کتاب ہے۔ چنانچہ ایسا اعلان اکثر مقام پر قرآن مجید میں ہے جیسا کہ ارشاد فرمایا ہے الم ذلک الکتاب الکریم فیہ یغفر اللہ لہ الذنوب الذلک اللہ علیہ وآلہ پر یہ کتاب بھیجی ہے جس میں کوئی شک نہیں دوسرے مقام پر فرماتا ہے

فَمَا مَحْنُ خَزَلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَنَحَافِظُونَ یعنی یہ تحقیق کہ تم نے نازل کیا
قرآن اور میری نین ہم اسکی حفاظت کرنے والے ہیں ضایع ہونے یا اٹھین
خلل واقع ہونے سے۔

تیسری صفت نام زد ہونا اس کتاب کی معلم و حاکم کا اور کجا مع
فضائل و کمالات اور صاحب آیات و معجزات ہونا تاکہ بدرجہ اتم و اتم
ان احکام کی تلقین تعلیم و انکاب و نفاذ کر سکے اس امر سے متعلق بکثرت آیات
موجود ہیں کہ میں محمد اکرم رسول اللہ فرمایا ہے کہ اَمِینَ اِنَّكَ لَمِنَ الْمُسْلِمِینَ
ارشاد ہوا ہے یعنی تم میرا سنیہ پیروں میں سے ہو۔ کہیں یَا اَیُّهَا الرَّسُوْلُ
بَلِّغْ مَا اُنْزِلَ اِلَیْكَ مِنْ رَبِّكَ سے خطاب کیا ہے یعنی اے رسول
پہنچاؤ اس حکم کو جو نازل کیا ہے تمہارے پروردگار نے پھر انحضرت کے
صاحب فضائل ہونے کی تصدیق اس طرح فرمائی ہے کہ وَمَا اَوْسَلْنَاكَ
اَلَا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِیْنَ یعنی نہیں بھیجا ہم نے تمکو مگر رحمت واسطے تمام عالمیان کے
اور ظاہر ہے کہ حضور استثنیٰ کے ساتھ رحمت کا لقب جامع جملہ
اوصاف نبوت بلکہ داخل وصف خداوندی ہے جس سے بالاتر
خطاب بشر کے لیے نہیں ہو سکتا۔ دوسرے مقام پر فرماتا ہے
اِنَّا اَرْسَلْنَاكَ شَٰهِدًا وَّ مِّنْشُرًا وَّ خِیْرًا وَّ اَوْدَاعِیْمًا اِلَی اللّٰهِ یَا ذِیْنِ
وَعْبِ اِجْمَاعِ اَمْنِیْمًا یعنی یہ تحقیق کہ بھیجا ہم نے تمکو گواہ اعمال بندگان کا اور
خوبخبری دینے والا اور خدا کی نعمت کا اور ذرا نیوالا اس کے عدلیہ اور بولانیوالا انکو طرف
مقرر کردہ خدا بہرہ جیب فرمان خدا کے اور چراغ نور افشان تاریکی جہالت
و ضلالت کا۔ یہ آئینہ متبرکہ کہ انحضرت کے مراتب و فضائل و خدمات
و فرائض سبکو نہایت وضاحت سے مبشرین کر رہا ہے جس میں ذرہ

تو ہم دوسو اس کی گنجائش نہیں۔
 چوتھی صفت کتاب آسمانی کے احکام کا عقل انسانی سے
 مناسب اور قابل برداشت ہونا۔ چنانچہ مناسبت عقلی کے نسبت و حکم
 اسلام نے یہ کلیہ قرار دیدیا جیسا کہ سابقاً ذکر ہو چکا کہ کَلِمًا حَکَمَ بِهِ الشَّرْعُ
 حَکَمَ بِهِ الْعَقْلُ یعنی جو حکم شرع کا ہے وہی حکم عقل کا بھی ہے۔ تمام ادب
 و ارکان اسلام عقل سے ملو ہیں اس دعویٰ کی اثبات کی زیادہ حاجت
 نہیں عیان را چہ بیان۔ دوسرا امر احکام کے قابل برداشت ہونے کی
 نسبت اسکے اثبات کی ضرورت اس وقت ہے جب کوئی حکم مافوق قوت
 و تحمل انسانی بتایا جائے بلکہ تمام شرائع موجودہ دین کوئی شریعت اس زیادہ
 سہل و آسان نہیں۔

پانچون صفت کسی خاص علامت کا ہونا جس سے قلب کو
 اس کتاب کے مُنْزَلٍ مِّنَ اللّٰهِ ہونیکا اطمینان حاصل ہو اسکی نسبت
 چند امور اس مقام پر بالاختصار قابل ذکر ہیں۔

اول اعجاز قرآن باعتبار فصاحت و بلاغت۔ یہ وہ اعجاز ہے
 جسکو دیکھ کر بڑے بڑے فصحاء عرب دنگ ہو گئے اور آخر کار انکو
 اعتراف کرنا پڑا کہ لَيْسَ هٰذَا مِنْ كَلَامِ الْبَشَرِ۔ چنانچہ قرآن مجید دین
 ایک سوچو وہ سورتیں ہیں اور اس کے اعجاز کے بارہ میں اس شد و مد سے
 دعوے کیا گیا ہے کہ اِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰی عَبْدِنَا فَاتَّقُوا بُرْهٰنَ
 مِّنْ مِّثْلِهِ اگر ہو تم شک میں اس چیز کی نسبت جو نازل کی ہمارے اپنے بندہ
 خاص پر پس لاؤ ایک سورہ بھی مثل اسکے۔ اس سے بڑھ کر دوسرا
 دعوے یہ ہے کہ قُلْ لِّاِنَّ جُمُعَتِ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ عَلٰی اَنْ يَّكْتُمُوْا

بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْكُودُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا
 یعنی کہو اے رسول کہ اگر جمع ہوں انس و جن اس امر کے لئے کہ لائین
 مثل اس قرآن کے نہ لاسکین گے مثل اسکے کہ ایک ایمن سے دوسرے
 مددگار ہوں۔ اولاً تو یہ دعویٰ بجائے خود ایک معجزہ ہے کہ نبی اُمّی مدعی
 انبی نبوت اور صداقت کا ہو کر اسوقت اس دعوے کو پیش کرتا ہے
 جبکہ مضامین فصاحت میں بڑے بڑے ادبا کی تازی کر رہے تھے اور کلام
 عرب کی ادبیت انتہا درجہ پر پہنچ چکی تھی۔ ایسی حالت میں اس عظمت و
 شان کا دعوے ایک معمولی بات نہ تھی ثانیاً یہ کہ عبارت آرائی و مضمون
 نگاری انسان کی اختیاری چیز ہے مگر اس دعوے کے بعد بھی اب تک
 لوگوں کا عاجز رہنا دلیل بتیں اعجاز قرآن اور آنحضرت کے صداقت
 بیان کی ہے ورنہ معاذین مذہب اور کاملین ادب اگر اس دعویٰ کی
 تکذیب کے لیے ایک سورہ بھی مثل اسکے تصنیف کر دیتے تو اسلام کی
 بیخ بنیاد منقطع اور ہزاروں جھگڑے آپس کے رفع ہو جاتے حالانکہ
 کوشش کی گئی مدعیان کاذب نے خامہ فرسائی کی اور عباراتین
 قرآن کے جواب میں گڑھین الْفِيلُ مَا الْغَيْلُ وَمَا أَكْرَأَكَ مَا الْغَيْلُ
 لَمْ خَرَطُوهُ طَوِيلٌ ایسے ہی بہت سے رکیک و ذلیل فقرہ بنائے گئے
 مگر ان کے تصنیفات کی وقعت دنیا میں یورین بیت انحلا کے مصروب
 زیادہ تصور نہ کی گئی اور کسی نے اعتنا بھی نہ کیا کہ آیا انکا شمار کلام میں
 بھی یا نہیں برخلاف اسکے قرآن مجید اپنی حالت پر اسی دعویٰ کے ساتھ
 قائم و دائم ہے اور امر و انقیس اور نابغہ نیانی کا کلام جو بازار عکاظہ میں
 جمع ہو کر سنا جاتا تھا نظرون سے گر گیا قصائد سبعہ معلقہ دیوار کعبہ سے

کاٹ کر ادی گئی۔ عشتیٰ بن قیس ولبید ایسے شعراء مسلم الثبوت کی فصاحت
 خاک میں مل گئی۔ قرآن کی فصاحت سن کر اکثر اجلہ شعراء عرب نے شاعری بلکہ
 شعر کا ستار ترک کر دیا۔ حالانکہ نظم کی لطافت بمقابلہ نثر کے زیادہ سمجھی جاتی ہے
 کیونکہ نظم کے جُور ان اوزان پر قائم کئے گئے ہیں جن کا ماضی قواعد موسیقی میں
 اور موسیقی کے اوزان حرکات فلکیہ کے اسلوب پر قائم کیا ہے۔
 یہی وجہ ہے کہ نظم سے طبیعت انسانی کو خاص تعلق ہے اور بالاطبع اس کے
 پڑھنے اور سننے سے لذت روحانی حاصل ہوتی ہے مگر قرآن کی نثر نے
 تمام دنیا کی نظم کو درہم برہم کر دیا۔ بظاہر غرض خداوندی اس اعجاز
 سیانی سے یہ تھی کہ عرب کا ادب و اے زبان دانی فصاحت قرآنی سے باطل
 کیا جائے اور جو چیز انکی اختیار می ہے اس میں اپنے عجز کے قائل ہو جائیں
 جیسا کہ دیگر انبیاء و ماسلف کو اسی عنوان کے معجزات عطا ہوئے جو حسب
 مذاق زمانہ مناسب تھے چنانچہ زمانہ بعثت رسول اللہ میں فن ادب
 کی ترقی اس درجہ پر تھی کہ شعراء عرب لسان الغیب و سحر البیان کہہ جاتے
 تھے۔ یہاں تک کہ صنایع عرب میں یہ دستور قائم ہو گیا تھا کہ اپنی اولاد
 کو رضاعت کے لئے بادیہ نشین اقوام کی عورتوں کے سپرد کر دیتے تھے
 تاکہ ان میں ابتداء عمر سے طلاق لسانی و فصاحت بیانی پیدا ہو کیونکہ صحرا
 کی عذوبت و لطافت آب و ہوا کو اس بارہ میں بہت زیادہ دخلیت ہے
 چنانچہ آنحضرت فرماتے تھے کہ میں قریش سے عربی دان زیادہ تر ہوں
 کیونکہ میری رضاعت قبیلہ سعد بن بکر میں ہوئی ہے یعنی وہ قبیلہ جو فصاحت
 میں تمام قبائل عرب سے سہر بر آوردہ تھا۔ باجملہ یہ نکتہ قابل غور ہے کہ تمام
 انبیاء کو معجزات فعلی دیئے جو کہ اوصاف خارجی میں داخل تھے اور

حضرت خاتم الانبیا کو معجزہ قوی دیا گیا جو کہ ذاتی و طبعی ہے اور ظاہر ہے کہ فضیلت ذاتی بہ نسبت فضیلت خارجی کے فضل ہے۔ علاوہ اسکے کلام کی لذت روحانی اور اسکا اثر جس قدر مستمر ہے اس قدر فعال کی لذت اور انکا اثر پائدار نہیں جیسا کہ ایک بڑے حکیم کا قول ہے کہ دنیا کی لذائذ مین کلام شیرین سے بڑھ کر کوئی لذت نہیں کیونکہ یہ غذا روح ہے۔ یہ وہ صفت مخصوصہ ہے جو انسان کو دیگر حیوانات سے ممتاز کرتی ہے کہ تعلیم و تعلم کا زیان ہے جو دنیا کو اپنی حرکت سے مستحر کر لیتی ہے اور انسان کو اس مرتبہ پر پہنچاتی ہے جس سے مافوق نہیں ہو سکتا۔ اسی سے علوم و معارف حاصل ہوتے ہیں اسی سے تسبیح و تقدیس الہی کیجاتی ہے۔ کیسے حکمت بتانی مقتضی اسی امر کی ہوئی کہ سید المرسلین کا معجزہ ایسا ہو جس سے انکی فضیلت ذاتی تا قیام قیامت باقی ہے یہی وہ فضیلت ہے جس میں کوئی ملک مقرب و نبی مرسل انکا شریک نہیں اور یہی وہ فضیلت ہے جو صفحات دہر پر اپی اقیام اسلام کی پشت پناہ رہیگی۔ الغرض اس کلام بلاغت نظام کی لطافت و فصاحت و نکات اور اعجاز بیان کا مدعی خود حضرت ذوالجلال ہے اور یہ وہ عظم و لیل قاطع و لامع اسکے کتاب اللہ ہونے پر ہے جو کہ اطمینان قلب کے لیے کافی ہے بشرطیکہ علوم قرآنی سے قلب کو مستعد و بھی اطمینان حاصل کر سکی پیدا ہو جائے ورنہ العوام کا لا نعام کے قلوب سے ہم کو غرض نہیں جنبہر جہالت کی مہر لگی ہوئی ہے۔

دوہم جامعیت علوم و مسائل ضروریہ و قصص گذشتہ ایک بہت بڑا مرقان کی صداقت اور اسکے کتاب آسمانی ہونیکا ہے جسکی صراحت اسی فضل میں کی گئی ہے۔ اسی جامعیت کا یہ اثر تھا کہ بڑے بڑے جبار

و رہبان قرآن کو سنکر ایمان لائے اور ہزار ہا آدمی اسکی شیرینی عبارت سے دل دادہ ہو گئے۔ ہزار ہا مسائل علمی جو زمانہ حال کی جدید تحقیقات ظاہر ہوتے جاتے ہیں انکا پتہ قرآن سے لگتا ہے۔ یہ کتاب مختصر انکے تفصیلات کی گنجائش نہیں رکھتی جسکو شوق ہو وہ علوم قرآنی کو حاصل کرے تب اسکی عظمت و راستی کو جانچ سکتا ہے۔

سوم یہ کہ ماہر و نقاد فن اس امر میں امتیاز حاصل کر سکتا ہے کہ جو خطیب اور حدیثین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم روایت ہوئی ہیں انکی زبان و طرز بیان کو جب قرآن مجید کی عبارتوں سے مقابلہ کیا جاتا ہے تو زمین و آسمان کا فرق معلوم ہو جاتا ہے اور کلام خالق و کلام مخلوق میں تمیز حال ہوتی ہے ورنہ اگر قرآن مجید آنحضرت کا بنایا ہوا ہوتا تو ایک ہی شخص سے دوسم کے کلام کا صادر ہوتا اور پھر انہیں یہ فرق بتین کہی محسوس نہ ہوتا۔

چہارم یہ کہ بکثرت اخبار غیبی قرآن میں موجود ہیں انہیں بہت سے تو ہو بہو ظاہر ہو چکے ہیں۔ مثلاً ابوجہل وغیرہ ضا دید کفار کا باوجود کوشش کے ایمان نہ قبول کرنا۔ اسلام کا باوجود کمال ضعف و بے سروسامانی و اشتداد مخالفت و قوت دشمنان غالب آجانا سلطنت روم کا زمانہ فوکاس میں جسکو کارنیس بھی کہتے ہیں خسرو پر وزیر شہنشاہ عجم سے مغلوب ہو کر میعاد مذکورہ قرآنی میں نو سال کے اندر فتحیاب ہونا۔ سورہ کوثر میں جو وعدہ دشمنان رسول اللہ کے انقطاع نسل کا فرمایا گیا تھا اسکا منکشف ہو جانا۔ اسکے سوا اور بھی بہت سی پیشین گوئیاں بعینہ ظاہر ہو گئی ہیں جو کہ تتبع کتب تفاسیر و تواریح سے معلوم ہو سکتی ہیں اسوقت تک قرآن مجید یا اسکی سورتوں بلکہ متفرق آیات کی تفسیر میں جو علماء اسلام نے کی ہیں انکی تعداد سیکڑوں تک

پہنچتی ہے اور ہر ایک کتاب علوم و معارف کا دفتر ہے مگر پھر بھی بہت سے وقایق و محضلات کھلنے کو رہ گئے۔

یہ امر بہت غور کے قابل ہے کہ اس وقت تمام ملل داد و بیان میں جو گروہ اپنے مذہب کی بنیاد شریعت آسمانی پر قائم کرتا ہے اُسکا استدلال اُس شریعت کی توثیق کی نسبت صرف دلیل تواتر پر مبنی ہے۔ اور اس امر کا قائل ہے کہ ابتداء سے ہم کو اسکے شریعت آسمانی ہونی کی سند پہنچتی آتی ہے ورنہ کوئی دوسری دلیل سوائے مذہب اسلام کے اور کسی ملت کے ہاتھ میں نہیں جس سے وہ اپنی موجودہ شریعت کو منزل من اللہ ثابت کر سکے پس در انحالیکہ دار و مدار اُن شرایع کی صحت کا دلیل تواتر ہے تو وہی دلیل قرآن کے ساتھ بھی قائم ہوتی ہے جسکے تواتر اسناد پر کتب سلامتیہ کا بیشمار ذخیرہ موجود ہے پس ظاہر ہے کہ یہی ایک دلیل تواتر کی ہر مذہب کے لیے بناء و ثوق و تمسک ٹھہرتی ہے اور در صورت اشتراک دلیل واحد ہر ایک شریعت دوسری شریعت کی اصلیت کو رد نہیں کر سکتی۔ البتہ بر بناء اختلاف اوقات یقین ہر شریعت لاحق شریعت سابق کی ناسخ ہے ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئیگا جیسا کہ سابقا بیان کیا گیا اور یہ امر مخفی نہیں کہ سب سے آخری شریعت آسمانی قرآن مجید ہے پس جب تک وہ من جانب اللہ دوسری شریعت کے ذریعہ سے منسوخ نہ کیا جائے اس وقت تک عقلاً وہ ہر فرد بشر پر واجب التعمیل ہے



باب ہفتم چند تعریفات و اصطلاحات و ترکیبات

بیان

اس باب میں چند تعریفات و اصطلاحات حکمیہ و علمیہ کا ذکر کیا جاتا ہے جنکی معرفت سے کتاب ہذا کے مطالب سمجھنے میں آسانی ہوگی اور وہ چند فصلوں میں منقسم ہیں۔

فصل اول امور عامہ کا بیان

اصطلاح حکمت میں امور عامہ سے مراد وہ امور ہیں جنکی ذات عام ہو سکی ایک قسم کے موجودات کے ساتھ مختص نہ ہوں بلکہ یا تو ہر قسم اقسام موجودات یعنی واجب و جوہر و عرض میں مشترک پائے جائیں یا انہیں سے دو قسم کے موجودات میں چنانچہ وہ امور یہ ہیں۔ وجود۔ وجوب۔ وحدت۔ کثرت۔ امکان۔ حدوث۔ قدم وغیرہ پس جو ہر قسم اقسام موجودات میں مشترک ہے وجوب کے معنی اصطلاح حکمت میں یہ ہیں کہ ضرورت عقلی مقتضی اسکے وجود کی ہو اور ہونا اسکا خارج میں محقق ہو جائے یہ دو طرح پر ہے ایک وجوب لفظی اس سے مراد وہ موجود ہے جسکا عدم عقلاً ممتنع ہو اور وہ اپنے وجود کے لیے محتاج دوسرے کا نہ ہو جیسے ذات باری تعالیٰ اور واجب لغیرہ عقول و نفوس ہیں جنکا وجوب حسب رائے حکماء دوسرے کیلئے ہے۔

یعنی اپنی ذات کیلئے تو واجب ہیں کیونکہ مبداء ہیں دیگر مخلوقات کا اور نسبت
 یہ ذات باری تعالیٰ داخل ممکنات ہیں۔ وحدت کے معنی یکتائی کے
 ہیں یہ دو قسم پر ہے حقیقی مجازی وحدت حقیقی وہ ہے جان اعتبار عدد کا
 نہ کیا جائے یہ محض ذات باری تعالیٰ کیلئے ہے اسکو مرتبہ احدیت کہتے ہیں
 کیونکہ یہاں محض اعتبار ذات کا ہے ہر قسم کے تاویلات ذہنی و خارجی سے
 منزہ اور وحدت مجازی ممکنات کیلئے ہے جس میں عدد کا اعتبار کیا جاتا ہے
 یعنی ایک نصف کا ہے دو کا۔ کثرت دو قسم کے موجودات میں مشترک ہے
 یعنی جو ہر عرض میں۔ امکان سے مراد ذات شے کا نہ تو مقتضی وجود ہونا
 اور نہ مقتضی عدم ہونا یعنی وجود و عدم دونوں اس پر واہوں حدوث سے مراد
 وجود شے کا بعد عدم کے۔ یہ دو طرح پر ہے۔ حدوث ذاتی جس سے مراد
 کسی شے کا محتاج ہونا اپنے وجود میں دوسری شے کی جانب اور حدوث
 زمانی سے مراد مسبوق ہونا شے کا ساتھ عدم کے یعنی پہلے عدم ہو بعد
 وجود میں آئے۔ پس امکان و حدوث سوائے ذات الہی کے جملہ
 موجودات کو شامل ہے۔ قدم ایک تو ذاتی جس سے مراد محتاج نہ ہونا شے
 کا دوسری جانب اور قدم زمانی سے مراد نہ ہونا شے کا مسبوق بہ عدم پس
 قدم ذاتی یعنی حقیقی مخصوص باری تعالیٰ کے لیے ہے جہاں اس کا اعتبار لحاظ
 زمانہ کے نہیں کیونکہ زمانہ تو حدوث و فنا کے درمیان میں محدود ہے
 بلکہ ازلیت و ابدیت مراد ہے جس کے لیے کوئی حد معین نہیں پس قدم سے
 مراد وہ موجود ہے جس کا وجود بہ سبب دوسری چیز کے نہو اور قدم مجازی میں
 اعتبار مدت محدود غیر معین کا کیا جائے جسے عقول و نفوس کے لیے
 کہ بہ اعتبار مخلوقیت کے اعیان مدت محدود تو ہے مگر غیر معین ہے۔

اشتناع سے مراد ذات شیے کا وجود خارجی میں بالضرورة مقتضی عدم ہونا
جیسے شریک باری تعالیٰ کہ بہ ذات خود عقلاً ممتنع ہے۔ یا اشتناع صفائی سے
حرکت و سکون یا نور و ظلمت کا وجود وقت واحد میں ممتنع ہے۔

فصل دوم موجود کی تقسیم اور اُن کے قسم

تقسیم موجودات کی حکماء و علماء متکلمین نے اس طرح پر کی ہے کہ جو مفہوم انسان
عقل میں لائے وہ تین صورتیں سے خالی نہیں ایک یہ کہ اُسکی ذات پر
ملاحظہ کر کے وجود اُسکا خارج میں بدون کسی علت و سبب کے عقلاً واجب ہے
یعنی اپنی ذات میں بالضرورة مقتضی وجود کا ہے اور عدم اُسپر عقلاً ممتنع ہے
تو اُسکو واجب الوجود کہتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اُسکی ذات پر ملاحظہ کر کے
وجود اُسکا عقلاً ممتنع ہے یعنی لازمی طور سے اپنی ذات میں مقتضی عدم
کا ہے تو اُسکو ممتنع الوجود کہتے ہیں۔ تیسرے یہ کہ اُسکی ذات پر ملاحظہ کر کے
نہ تو وجود اُسکی ذات کا واجب ہے نہ عدم اُسکے لیے لازم ہے یعنی اپنی ذات
میں لازمی طور سے نہ تو مقتضی وجود کا ہے نہ عدم کا بلکہ وجود و عدم میں محتاج
علت کا ہے تو اُسکو ممکن الوجود کہتے ہیں جو کہ علت کے ہم پھونچنے سے وجود میں
آتا ہے ورنہ معدوم رہتا ہے یا علت کے ہم پھونچنے سے معدوم ہو جاتا
ہے۔ پس واجب الوجود ذات باری تعالیٰ ممتنع الوجود شریک باری تعالیٰ
اور ممکن الوجود میں جملہ مخلوقات داخل ہیں۔

ممكن الوجود دو قسم پر ہے ایک جو ہر دوسرے عرض۔ پس جو ہر
اُس ممکن کو کہتے ہیں جو قائم بالذات ہو یعنی جسوقت اسکی وجود ذاتی کا

اعتبار کیا جائے تو وہ کسی دوسری چیز پر قائم نہ ہو چنانچہ جو ہر پانچ قسم پر ہا
ہیوے۔ صورت۔ نفس۔ عقل۔ جسم۔ کیونکہ جو ہر یا مجرد ہے یا غیر مجرد
اور جو ہر مجرد یا متعلق بہ بدن بر سبیل تصرف و تدبیر ہے یا نہیں متعلق ہے
اگر ہے تو اسکا نام عقل ہے اور اگر نہیں ہے تو اسکا نام نفس ہے اور
جو ہر غیر مجرد یا مرکب ہے یا غیر مرکب اگر مرکب ہے تو اسکو جسم کہتے ہیں
لیکن اگر غیر مرکب ہے تو یا حال ہے یعنی کسی چیز میں حلول کیے ہوئے
ہے تو اسکو صورت کہتے ہیں یا محل ہے یعنی جائے حلول کسی چیز کی ہے
تو اسکا نام ہیوے ہے۔ دوسرے طور پر تقسیم اسکی یوں ہے کہ جو ہر یا
بسیطہ روحانی ہے جیسے عقول و نفوس مجردہ یا بسیطہ جسمانی ہے جیسے عناصر
اور یا مرکب عقلی ہے نہ کہ خارجی جیسے مائیات جو ہر یہ مرکبہ از قبیل جنس
وفصل وغیرہ یا مرکب خارجی جیسے موالید ثلاثہ۔ انہیں سے ہر ایک کے
تعریفات حسب ذیل ہیں۔

ہیوے لفظ یونانی ہے جسکے معنی اصل اور مادہ کے ہیں اور
صطلح حکمت میں مراد اس سے وہ جو ہر ہے جو کہ جسم میں پایا جائے اور جسم
کے عوارض کو متعلق بہ اتصال و انفصال قبول کرے اور محل صورت جسمیہ
و نوعیہ کا ہو۔

صورت سے مراد وہ جو ہر ہے جس سے مشخصات میں امتیاز حاصل ہو
یہ دو طرح پر ہے ایک صورت جسمیہ اس سے مراد وہ جو ہر متصل بسیطہ ہے
جسکا وجود کسی محل میں پایا جائے اور بعد ثلاثہ کو قبول کرے جسکا ادراک
بادی النظر میں جس سے کیا جاسکے۔ دوسرے صورت نوعیہ اس سے
مراد وہ جو ہر بسیطہ ہے جسکا وجود بالفعل تمام نہو بدول اس چیز کے وجود سے

جسمین و حلول کیے ہوئے ہو۔ یہی جو جسم سے ملکر اسکو مختلف اقسام پر تقسیم کرتا ہے اور مختلف جسمامین فرق بتاتا ہے۔

انفس۔ اس سے مراد وہ جو ہر لطیف بخاری ہے جو کہ حامل قوتہ حیوۃ و جس و حرکت ارادی کا ہے اسکی روح حیوانی بھی کہتے ہیں یہی وہ جو کہ ہے جو اشراق کنندہ بدن ہے اور وقت موت اسکی ضو ظاہر و باطن جسم سے منقطع ہوتی ہے اور وقت خواب ظاہر جسم سے منقطع ہوتی ہے مگر باطن سے اسکا انقطاع نہیں ہوتا یہی فرق درمیان بیداری و خواب موت کے ہے۔ یہ سب نفس کے خصوصی ہیں ورنہ عموم کے لحاظ سے نفس نباتی و نفس جمادی ہی ہے جسکی تصریح اپنے مقام پر آئندہ ہوگی پس نفس حیوانی وہ کمال اول ہے جو جسم طبعی کو حاصل ہوتا ہے اور وہ ادراک جزئیات و حرکات ارادی کا آلہ ہے اور نفس انسانی وہ کمال اول ہے جو کہ جسم طبعی کو حاصل ہوتا ہو اور وہ افعال فکریہ و ادراک امور کلیہ کا آلہ ہے اسکی نفس ناطقہ کہتے ہیں یہ ایسا جو ہر مجرور ہے جو ذات مادہ سے منزہ لیکن افعال میں مادہ کا مقارن ہے اسکی متعلق مفصل توضیحات آئندہ مطالب میں بیان کیا جائیگا۔

عقل یہ لفظ عقل سے نکالا گیا ہے جسکے معنی ہمارے ہیں یعنی وہ چیز جس سے چوپایہ قابو میں رہے اور راہ راست پر چلے اور عقل کمال حکمت میں مراد اس سے وہ جو ہر مجرور ہے جو مادہ سے منزہ مگر افعال میں اسکا مقارن چنانچہ یمنون کے نزدیک عقل و نفس ناطقہ ایک ہی چیز ہے اور بعض کہتے ہیں کہ عقل ایک جو ہر روحانی ہے جو خلاق عالم نے بدن انسان سے متعلق کر دیا ہے بعض کہتے ہیں کہ وہ ایک نور ہے جو

قلب سے متعلق کر دیا گیا ہے جس کے حق و باطل کا امتیاز حاصل ہوتا ہے
 بعض کہتے ہیں کہ وہ جو ہر جہز ہے جس کا تعلق بدن سے تبدیل تصرف و تدبیر ہے
 اور بعض کا قول ہے کہ وہ نفس ناطقہ کی قوت ہے۔ بہر حال یہ ظاہر ہو چکا کہ قوت
 ناطقہ کا حکم نفس ناطقہ کے احکام سے متغایر ہوتا ہے یعنی حقیقت میں فاعل
 تو نفس ناطقہ ہوتا ہے اور عقل اس کا ایک آلہ ہے جو کہ ذات و صفات میں اس
 سے علیحدہ۔ اور بعض کا قول ہے کہ نفس و عقل و ذہن سب ایک ہی جوہر کے
 نام ہیں البتہ اعتبارات میں فرق ہے۔ مثلاً بہ اعتبار ادراک کے اس کا
 نام عقل ہے۔ اور بہ اعتبار تدبیر و تصرف کے نفس اور باعتبار استعداد
 ادراک کے اس کو ذہن کہتے ہیں بالکل اس کے یہی مدارج و حالات آئندہ
 مطالب میں مذکور ہونگے۔

جسم وہ جوہر ہے جو ابعاد ثلاثہ یعنی طول و عرض و عمق کو قبول کرے
 اس کو جسم تعلیمی کہتے ہیں۔ کیونکہ انہیں علوم تعلیمیہ سے بحث کی جاتی ہے یعنی
 علوم ریاضیہ سے جنہیں کہ مقدار متصل و منفصل سے ابتدا تعلیم کی ہوتی ہے
 پس جسم کی انتہا سطح ہے۔ اور سطح کی انتہا خط اور خط کی انتہا نقطہ یعنی
 جسم تو ابعاد ثلاثہ کو قبول کرتا ہے۔ سطح طول و عرض کو قبول کرتی ہے خط
 صرف طول کو۔ اور نقطہ جسم کا وہ جزو ہے جو قابل قسمت نہ ہو (میان خط و نقطہ
 اور نقطہ و جوہر سے بحث نہیں)

عرض اس ممکن کو کہتے ہیں جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ محتاج جسم کا ہو
 اس کو قسمیں ہیں۔
 کیفیت (کیسا کس طرح) اُس ہیئت قرارہ کو کہتے ہیں جو کسی
 شے کے ساتھ قائم ہو اور باعتبار اپنی ذات کے نہ تو مقضی قسمت ہو

۱۔ مقتضی نسبت اسکے چار قسم ہیں۔

اول کیفیات محسوسہ اور وہ پاراسخ ہیں جیسے حلاوت شہد
وعدیت آب تو انکو کیفیات الفعالیہ کہتے ہیں اور اگر پاراسخ نہیں جیسے
نادم کے چہرہ پر سُرخی اور خائف کے چہرہ پر زردی تو انکو انفعالات
کہتے ہیں۔ دوم کیفیات نفسانیہ یہ بھی اگر پاراسخ ہیں جیسے فن خوشنویسی
تو اسکا نام ملکہ ہے یا غیر پاراسخ جیسے عام کتابت تو اسکو حالت کہتے ہیں
سیوم کیفیات مختصہ بالکلیات یہ بھی دو طرح پر ہیں یا تو کلیات تفسلہ کے
ساتھ مخصوص ہوں جیسے تثلیث و تربیع و راستی و کبی وغیرہ یا کلیات متفصل
کے ساتھ مخصوص ہوں جیسے زوجیت و فردیت۔ چارم کیفیات تعدادیہ
یہ بھی دو طرح پر ہیں ایک وہ جو کہ قبول کنندہ ہوں جیسے ملائمت و نرمی
تو اسکا نام ضعف ہے۔ دوسرے وہ جو کہ قبول کنندہ نہ ہوں جیسے ضلالت
تو اسکو قوت کہتے ہیں۔

۲۔ کم (کتنا یعنی مقدار) اُس عرض کو کہتے ہیں جو اپنی ذات میں
قابل قسمت ہو یہ دو طرح پر ہے مقدار متصل و مقدار متفصل مقدار متصل
اُسے کہتے ہیں جو قابل تقسیم تو ہو مگر تمیز بتا نیوالے اجزا اُس میں بالفعل موجود
نہوں۔ یہ بھی دو طرح پر ہے قارہ و غیر قارہ۔ مقدار متصل قارہ اُسے کہتے
ہیں جسکے اجزا ایک ہی مقام پر قرار لینے والے ہوں مثلاً مقدار پہرہ کے
سطح و خطہ وغیرہ کہ ایک ہی مقام پر جسم تعلیمی کے ساتھ پائے جاتے ہیں
اور مقدار متفصل غیر قارہ وہ ہے جسکے اجزا ایک ہی جگہ جمع نہ پائے
جائیں بلکہ مسلسل ایک جزو گیا اور دوسرا ایسی جگہ پر آیا جیسے زمانہ
اور وقت کہ ایک ساعت جاتی ہے دوسری آتی ہے اور مقدار متفصل

اُسے کہتے ہیں جسمین اجزا فرق بتا دینا والے بالفعل موجود ہوں جیسے عدد مرکب کہ اُس میں اکائیوں موجود ہوتی ہیں۔

آئین (کمان) یہ وہ عرض ہے جو کسی جسم سے متعلق ہوتا ہے سبب ہونے اُس جسم کے مکان میں یعنی وہ ایک حالت شے کی ہے جو کسی مقام پر اسکو حاصل ہو۔ مثلاً فلان چیز کمان ہے تو کمان ہونا ایک حالت ہے جو کسی مقام پر ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔

متن (کب) یہ وہ عرض ہے جو کسی شے سے متعلق ہو سبب ہونے اُسی شے کے وقت میں یعنی کسی شے کی وہ حالت جو اسکو زمانہ میں حاصل ہو۔ مثلاً فلان بات کب واقع ہوئی تو کب ایک حالت ہے جو کسی چیز کے ساتھ وقت کے اندر حاصل ہوتی ہے۔

اضافہ (نسبت دنیا) وہ حالت ہے جو عارض ہو کسی شے کو سبب اُسی شے کے منسوب شے دیگر یعنی یہ ایسا عرض ہے جو دو چیزوں کی باہمی نسبت کو بتاتا ہے مثلاً نسبت ملکیت کو مال و مالک کے درمیان یا نسبت اوتیت کو پدر اور فرزند کے درمیان۔

وضع وہ ہئیت ہے جو کسی شے کو عارض ہو دو نسبتوں کی وجہ سے ایک تو نسبت بعض اجزا شے کی بعض کے ساتھ دوسرے نسبت اجزا شے کی امور خارجیت کے ساتھ مثلاً اٹھنا بیٹھنا وغیرہ کہ ایک ہئیت ہے جو کسی شے سے عارض ہوتی ہے یہ سبب نسبت اُن کے بعض اعضاء کے بعض کے ساتھ یا نسبت بعض امور خارجیت اُسکی ذات کے ساتھ۔

فعل وہ ہئیت ہے جو عارض ہو کسی ایسی شے کے ساتھ جو کہ اپنا اثر دوسری شے میں پہنچا رہی ہے مثلاً وہ ہئیت جو لکھنے والے

یا قطع کرنیوالے میں ان کاموں کے کرنے کے وقت پیدا ہوتی ہے
یعنی وہ اثر جو فاعل سے متفعل کو پہنچتا ہے اُسکی ہیئت کا نام فعل ہے
الفعال (اثر قبول کرنا) وہ ہیئت ہے جو متاثر (اثر قبول کنندہ)
میں پیدا ہوتی ہے بسبب اُس اثر کے جو مؤثر سے نہیں پہنچ رہا ہے
مثلاً وہ ہیئت جو لکڑی میں بوقت آ رہ کشی کے پیدا ہوتی ہے یہ سبب
قبول کرنے اثر فعل یعنی آ رہ کشی کے۔

ملکٹ۔ اصطلاح حکمت میں وہ ہیئت ہے جو کسی جسم کو عارض
ہو پسند اُس چیز کے جو اُسکو احاطہ کیے ہوئے ہے۔ مثلاً وہ حالت جو
لباس کی وجہ سے جسم کو حاصل ہوتی ہے۔

واضح ہو کہ جملہ ممکنات کے مفہومات تعین کرنے کے لیے حکما
نے چند کلیات لفظیہ تیار دی ہیں اور وہ معنایا تو کلیات طبیعیہ
ہیں یعنی خارج میں تعلق انکا مادہ سے ہے یا کلیات منطقیہ ہیں یعنی
منطق میں اُن سے بحث کیجاتی ہے اور یا کلیات عقلیہ ہیں جنکا تحقق عقل
میں کیا جاتا ہے پس وہ مجموعہ پانچ کلیات ہیں یعنی ایسے ہمارا جامع
کہ لفظاً تو واحد مگر اُنکے معنی میں بہت سے اجزاء داخل ہیں۔ اول انفس
وہ مفہوم کلی ہے جو مختلف انواع پر دلالت کرتا ہے مثلاً حیوان جنس
ہے جسکے تحت میں بکثرت انواع ہیں یعنی باعتبار اتحاد مادہ لفظ حیوان
ایسا مفہوم کلی ہے جسکے تحت میں تمام انواع حیوانات داخل ہیں جو باہم
ایک خاص امر میں مشارکت رکھتے ہیں مگر دیگر اعتبارات ذاتیہ و صفاتیہ
کے لحاظ سے جدا جدا ہیں۔ دوم نوع یہ وہ مفہوم کلی ہے جسکے اندر بہت سے
اصناف داخل ہیں مثلاً انسان نوع ہے اور ہندی و رومی و حبشی وغیرہ

اسکے اضافہ میں یعنی یہ اعتبار انسانیت کے اکیلی حقیقت ایک ہے مگر دیگر اعتبارات صفائیہ کے لحاظ سے ان کے اصناف جدا جدا ہیں۔ ہر صنف کے اجزاء کو افراد کہتے ہیں۔ سوم فصل یہ وہ مفہوم کلی ہے جو کسی شے کو دوسری شے کی شرکت ذاتی سے جدا کر دے مثلاً تاقص فصل ہے جو انسان کو دیگر حیوانات سے جو کہ شریک حیوانیت میں جدا کر دیتی ہے چہارم خاصہ یہ وہ مفہوم کلی ہے جو کسی نوع کے ساتھ مخصوص ہو مثلاً کاتب یہ ایسا خاصہ ہے جو انسان کے ساتھ مخصوص ہے عام اس سے کہ بالقوة تمام افراد میں موجود ہو یا بالفعل بعض افراد میں۔ پنجم عرض عام یعنی وہ مفہوم کلی جو اکثر انواع پر صادق آئے اگرچہ وہ اپنی حقیقت میں جدا ہوں مثلاً ماشی یعنی مشی کرینو الا ایک ایسا عرض عام ہے جو تمام حیوانات پر صادق آتا ہے۔ باجملہ اس مضمون کے اس مقام پر ذکر کر نیسے عرض یہ ہے کہ ان تمام کلیات کا تعلق خواہ وہ ذہنی ہوں یا خارجی ممکنات کے ساتھ ہے اور واجب الوجودان کے علیحدہ ہے یہ سب حادث وفانی اور وہ باقی وازلی وابدی ہے۔

فصل سوم عالم کے معنی اور اسکے قسم

لفظ عالم جمع ہے اسکا واحد نہیں ذات الہی کے سوا باقی تمام موجودات کے مجموعہ کو عالم کہتے ہیں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ عالم مشتق ہے علامت سے چونکہ عالم کا ہر جزو علامت ہے وجود صانع وخالق پر اسلذا اس مجموعہ کا نام عالم رکھا گیا۔ بلکہ ہر جنس ممکنات کا مجموعہ بجائے خود ایک عالم ہے

مثلاً عالم عقول جسکو عالم ملکوت بھی کہتے ہیں۔ عالم مثال و عالم اشباح
 جسکا نام عالم ارواح بھی ہے۔ عالم افلاک۔ عالم عناصر۔ عالم موائید
 ثلاثہ۔ عالم انسان جو کہ محل تکلیف و معرفت ہے وغیرہ وغیرہ۔ چنانچہ
 ارباب حقیقت تعداد عالم کی ہجپہ ہجپہ ہزار بتاتے ہیں۔ بالجملة عالم
 ایجاد کے دو قسمین کی ہیں ایک عالم باطنی یعنی عالم غیب جو انسان کے
 احساس سے باہر ہے دوسرے عالم ظاہری یعنی عالم شہود۔ اس عالم
 کبیر میں انسان ایک ایسا مخلوق ہے جسکو عالم صغیر کہتے ہیں کیونکہ جو کچھ
 عالم کبیر میں ہے اسکا نمونہ انسان کے جسم میں موجود ہے۔ مثلاً روح
 انسانی یعنی نفس ناطقہ بمنزلہ بادشاہ۔ عقل بمنزلہ وزیر۔ روح حیوانی
 بمنزلہ کارپرداز۔ اخلاق حسنہ رحم و حیا و حلم وغیرہ۔ اور اخلاق سیئہ حسد
 و بغض و قہر وغیرہ بمنزلہ اختیار و اشرار بطور سپاہ کے ہیں۔ یہ تو نمونہ عالم
 باطنی کا ہوا۔ اور عالم ظاہری کے نمونہ مین دماغ بمنزلہ آسمان و دو چشم
 و دو گوش و دو سوراخ بینی و یک دہن بمنزلہ سب سے زیادہ چار اخلاط
 بمنزلہ اربعہ عناصر۔ ہڈیاں بجائے جمادات۔ موتے بدن بجائے نباتات
 تمام اعضا بجائے حیوانات شرائین بجائے دریا و غیرہ وغیرہ۔

اور انسان کامل سے مراد وہ ذات بشری ہے جو جامع جمیع
 علوم الہیہ و کونیہ و کلمیہ و جزئیہ ہو۔ اور بوجہ ہمتا سے کمال نفس تمام عالم اسکا
 مطیع و متقاد ہو۔ اسکی مختلف تعبیریں کی گئی ہیں اسکی اول مخلوق بارئ
 اور عقل اول سے تعبیر کرتے ہیں اسکی کتاب جامع کتب الہیہ و کونیہ
 قرار دیتے ہیں پس بہ اعتبار اپنی روح و عقل کے وہ کتاب عقلی اور مسمی
 بہ ام الکتاب ہے اور بہ اعتبار اپنے قلب کے وہ لوح محفوظ ہے

اور بہ اعتبار اپنے نفس کے وہ کتاب محو اثبات ہے۔ الغرض یہی وہ حقیقہ کرم و مرفوع و مطہر ہے جسکو مس اور اُس کے اسرار کا ادراک نہیں کر سکتے مگر وہ جو کہ پردہ ظلمانیّت سے مطہر ہیں۔ پس نسبت عقل اول کی عالم کبیر اور اُس کے حقایق کے ساتھ بعینہ نسبت روح انسانی کی ہے بدن اور اُس کے قوے کے ساتھ اور نفس کل قلب عالم کبیر ہے جیسا کہ نفس ناطقہ قلب انسان ہے اسوجہ سے عالم کو انسان کبیر اور انسان کامل کو عالم کبیر سے تعبیر کرتے ہیں بالجملہ حسب صراحت حکماء و عرفائے اسلام انسان کامل سے مراد ذات قدسی صفات جناب قطبی مآب صلی اللہ علیہ وآلہ الاطباء ہے۔

فصل چہارم علت معلول کی تشریح

علت کے لفظی معنی سبب اور معلول کے معنی مسبب یعنی جس سبب واقع ہو۔ مراد علت سے وہ امر ہے جس پر وجود کسی شے کا موقوف ہو اور وہ اُسی شے یعنی معلول سے خارج مگر اُس میں مؤثر ہو۔ علت دو طرح ہے ایک وہ کہ یہ سبب اُسکے ماہیت کسی شے کی اپنے اجزا کا قوام قبول کرے اُسکو علت ماہیت کہتے ہیں دوسرے وہ کہ اوصاف ماہیت متقومہ کا اپنے اجزا کے ساتھ وجود خارجی میں اُس پر موقوف ہو اُسکو علت وجود کہتے ہیں۔ پس علت ماہیت سے اگر وجود معلول کا بالفعل واجب نہ ہو بلکہ بالقوہ ہو تو اُسکو علت مادی کہتے ہیں یا یہ کہ اُس سے وجود معلول کا بالفعل واجب ہو تو اُسکا نام علت صوری ہے۔ اور علت وجود کی بھی

دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اُس سے وجود معلول کا خارج میں پایا جاوے
یعنی وہ ایجاد معلول کا سبب ہو تو اُس کو علت فاعلی کہتے ہیں دوسرے
یہ کہ ایجاد معلول کا اُس کے واسطے ہوا ہو تو اُس کا نام علت غائی ہے
پھر یہ کہ علت یا تو تامہ ہے یعنی اُس کے ساتھ وجود معلول کا واجب ہے
یا ناقصہ جو اُس کے خلاف ہو۔ خلاصہ یہ کہ معلول اپنے وجود میں انہیں
چار علتوں کا محتاج ہوتا ہے اس طرح پر کہ علت یا تو معلول میں داخل
ہے یا اُس سے خارج اگر داخل ہے تو اُس کی دو صورتیں ہیں یا یہ کہ بالقوۃ
داخل ہے یعنی ظاہر نہیں بلکہ معلول میں شامل ہے تو وہ علت مادی ہے
جیسے تخت کہ اُس کا مادہ لکڑی ہے اور وہ معلول یعنی تخت کے اندر موجود ہے
یا یہ کہ بالفعل معلول میں داخل ہے اس طرح کہ خارج میں اُس کا احساس
ہوتا ہے تو وہ علت ضروری ہے جیسے صورت تخت کی کہ مربع ہے
یا مدور۔ لیکن علت اگر اپنے معلول سے خارج ہے تو اُس کی بھی دو صورتیں
ہیں یا یہ کہ وہ معلول کی موجب ہے تو وہ علت فاعلی ہے جیسے تخت
کی علت فاعلی بنجار ہے یا یہ کہ ایجاد معلول کا علت کے فائدہ کی واسطے
ہوا ہے تو وہ علت غائی ہے۔ جیسے تخت کے ایجاد سے غرض اُس پر بیٹھنا
یہ تمام قسم علت کے ممکنات کے اندر ملحوظ ہیں۔ واجب الوجود
اپنی حقیقت میں ان سب سے جدا۔ وہ علت لعل اور سبب الاسباب
اُس کی نسبت یہ مظنہ فاسدہ کہ خود کو زہ و خود کو زہ گر و خود گل کو زہ
سراسر باطل و بے ربط ہے۔

حکمت کا یہ مسئلہ مسئلہ ہے کہ ایک ہی چیز ایک ہی حیثیت سے علت
و معلول نہیں ہو سکتی بلکہ معلول سے علت جدا گانہ اور معلول کے

وجود سے علت کا وجود مقدم ہوتا ہے۔ اس تقدم میں چند امور کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اول تقدم بالاصل یعنی مقدم ہونا کسی شے کا اس حیثیت سے کہ محتاج ہو طرف اس کے دوسری شے اپنی صلیت و حقیقت میں جیسے مقدم ہونا ایک کا دوسرے۔ دوم تقدم بالطبع یعنی مقدم ہونا کسی شے کا اس حیثیت سے کہ محتاج ہو طرف اس کے دوسری شے مگر شے صفت مقدم علت تاہم شے مؤخر کیلئے نہو مثلاً تقدم وضو کا نماز پر۔ سوم تقدم بالعلت جیسے قفل کے کھولنے میں تقدم ہاتھ کی حرکت کا کبھی کی حرکت پر چام تقدم بالشراف جیسے تقدم آفتاب کا دیگر ستاروں پر پنجم تقدم بالمکان جیسے تقدم پیشینار کا نماز پر اسکو تقدم بالترتیب بھی کہتے ہیں ششم تقدم بالزمان جیسے تقدم باپ کا فرزند پر۔

فصل پنجم دلیل کی ماہیت اور اس کے قسم

دلیل کے لغوی معنی رہنما کے ہیں۔ اور اصطلاح میں مراد اس سے وہ چیز ہے کہ لازم آئے اس کے جاننے سے علم دوسری نامعلوم چیز کا مثلاً نقش قدم دلالت کرتا ہے رہرو پر اور مفعولات عالم سے لازم آتا ہے علم وجود صانع کا۔ دلیل دو قسم پر ہے عقلی و نقلی۔ دلیل عقلی وہ ہے جو کہ قوت عاقلہ کے تصرف اور اسکی رہنمائی سے نامعلوم شیا کا علم حاصل ہو۔ اور دلیل نقلی وہ ہے کہ غیر کے بتانیے نامعلوم چیز معلوم ہو جائے۔ ہنر و دلائل کی ہمیشہ مسلمات پر مبنی ہوتی ہے وہ مسلمات اگر عقلی ہیں تو طرح سے قائم کیے جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ عقل سلیم خود اپنے ذاتی تصرف سے

بلا اعانت آلات حسیہ کسی امر کا ادراک کر لے تو اُسکو مسلمہ عقلی یا ذہنی کہیں
 جیسے عقل نے اپنی ذاتی قوت سے دریافت کر کے تسلیم کر لیا کہ جو چیزیں ایک
 ہی چیز کے برابر ہیں وہ آپس میں بھی برابر ہوں گی۔ دوسرے یہ کہ ہر سہ آلات
 حسیہ کسی امر کا ادراک کر کے عقل نے تسلیم کر لیا تو اُسکو مسلمہ حسّی
 کہیں گے مثلاً عقل نے بذریعہ حواس کے تغیرات عالم کو محسوس کر کے
 تسلیم کر لیا کہ عالم متغیر ہے۔ آن مسلمات حسیہ کے دو ذریعہ ہوتے ہیں
 یا تو خود آلات حسّی مثلاً قوت سامعہ کے ذریعہ سے آواز سن کر عقل نے
 تسلیم کر لیا کہ بادل گر جاتا ہے۔ قوت باصرہ کے ذریعہ سے آفتاب کو
 طالع دیکھ کر دن کا ہونا تسلیم کر لیا۔ علیٰ ہذا القیاس دیگر قوا کے ذریعہ
 سے کیفیات مختلفہ کا ادراک ہوتا ہے۔ اور یا تجربہ فعلی یعنی عمل کر کے
 مسلمات عقلیہ قائم کیے گئے مثلاً فلان چیز سم ہے اور فلان چیز تر یا قہ ہے
 لیکن اگر مسلمات نقلیہ ہیں تو انکی دو بنیادیں ہوتی ہیں ایک تو اتر یعنی کسی
 امر کو اس کثرت سے سنا کہ مرتبہ یقین کا حاصل ہو گیا۔ مثلاً وجود مکہ معظمہ کا
 اس قدر سنا ہے کہ ہر شخص کو جو کہ نہیں بھی گیا ہے مگر درجہ یقین کا حاصل ہے
 دوسرے تعلیم مثلاً الفاظ کے معنی اور عبارت کا مطلب استاد سے
 پڑھ کر اُسکی صحت کا یقین حاصل ہو گیا گو کہ ان دلائل نقلیہ میں بھی بہا عقل
 کی ضرورت ہے کیونکہ تواتر کو قابل اعتماد جانتا اور محکم پر وثوق حاصل ہو کر
 اُسکی تعلیم پر اطمینان ہونا یہ سب افعال عقل کے ہیں۔

پس دلائل عقلی و نقلی کے مسلمات قائم کرنا بدون رہنمائی
 عقل کے ممکن نہیں مگر چونکہ عقلوں کے مدارج میں اختلاف اور ان سائل
 اور دسایط میں بہت تفاوت ہوتا ہے جنکے ذریعہ سے مسلمات قائم کیے

جالتے ہیں لہذا ہمیشہ دلائل میں معارضہ رہا کرتا ہے۔ چنانچہ اُس معارضہ کو دفع کرنے اور صحیح طریقہ دلائل کا قائم کر کے اپنے نتائج حقیقی حاصل کرنے کے لیے ضرورت علم کی ہے ورنہ تاریکی جہل میں عقل کچھ کام نہیں دے سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ دلائل یا مسلمات جو اہل علم کی عقلوں سے پیدا ہوئی ہیں وہ صحیح ہوتے ہیں اور انکو سب عقلیں قبول کر لیتی ہیں۔ ورنہ دلیل کا پیداکر لینا اس طرح پر کہ جمہول چیز کا علم حاصل ہو جائے یہ تو اور اک واحد جس کے لوازمات میں سے ہے جہلا و اطفال بھی انہیں ذرائع سے ضروریات زندگانی کے لیے دلائل پیدا کر کے نتائج نکال لیتے ہیں مگر وہ نتائج قابل وثوق نہیں ہوتے جن کو اور عقلیں بھی تسلیم کر لیں کیونکہ وہ پابندی قواعد کے ساتھ نہیں۔ جو دلیل پابندی قواعد کے ساتھ ہو سیکو اصطلاح منطق میں برہان کہتے ہیں یعنی وہ قیاس جو مرکب ہو مقدمات یقینہ سے۔ برہان کے اقسام کتب منطق میں مذکور ہیں۔ یہاں تین مثالیں بیان کی جاتی ہیں۔ تاکہ معمولی لیاقت کے لوگ اس مفہوم کو سمجھ سکیں کہ مقدمات یقینہ کس طرح قائم ہو کر اپنے نتیجہ نکالا جاتا ہے۔

اول مسلمات ذہنی یعنی ذہن نے بلا واسطہ آلات حسیہ انکو تسلیم کر لیا مثلاً چار کا عدد برابر تقسیم ہوتا ہے اور جو عدد برابر تقسیم ہوتا ہے وہ جفت ہے یہ دونوں مسلمات واضح ہیں جنہیں شک کو دخل نہیں اسلئے نتیجہ یہ نکالا کہ چار کا عدد جفت ہے۔ دوم مسلمات مرکب ذہنی حسی مثلاً عالم متغیر ہے یہ مسئلہ حسی ہوا اور جو متغیر ہے وہ حادث ہے یہ مسئلہ ذہنی ہوا۔ نتیجہ یہ نکالا کہ عالم حادث ہے یعنی قدیم نہیں سوم مسلمات حسی مثلاً چرخا خلاط کو متغیر نہیں کہلاتا اور جو چیز خلاط کو متغیر کر دے وہ بخار پیدا کرتی ہے نتیجہ یہ نکالا کہ یہ چیز بخار پیدا کرتی ہے یہ مثالیں

بہت آسان اور بدیہہ الانتاج اشکال ہیں بیان کی گئیں تاکہ دیسل کا مفہوم عام فہم ہو جائے۔

لفظ قیاس جو برہان کی تعریف میں مذکور ہے اُس سے مراد اصطلاح منطق میں وہ قول ہے جو مرکب ہو دو قضیہ یعنی جملہ سے کہ لازم آئے اُس سے نتیجہ چنانچہ قیاس کے مختلف اقسام کتب منطق میں گورہیں انہیں کو اشکال کہتے ہیں اور لغوی معنی قیاس کے اندازہ کرنا دیربان دو چیزوں کے اور برابر کرنا انہیں سے ایک کو دوسری سے۔ اس عمل کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ بنیاد قیاس کی کسی وجہ مناسبت یا کسی ایسی اصل پر مبنی ہے جس میں یہ دونوں چیزیں جو کہ باہم برابر کجانی ہیں شریک ہیں تو اس کا نام قیاس صحیح ہے۔ دوسرے یہ کہ اُن دونوں چیزوں میں جو برابر کجانی ہیں نہ تو کوئی مناسبت ہے نہ انکی شرکت ایک ہی اصل میں ہے تو اس کا نام قیاس مع الفارق ہے جس کو عقلاً باطل قرار دیا ہے۔

دلائل عقلیہ و نقلیہ کے صحیح نتائج وہی ہونگے جس پر نفس مطمئن ہو جائے
اسی اطمینان کا نام یقین ہے۔ کیونکہ یقین کی تعریف یہ ہے کہ کسی کے شک دلانے سے زائل ہنوا اور شک وہ حالت نفس کی ہے جس کے دونوں پلہ برابر ہوں جب ایک طرف کا پلہ جھکتا ہو تو اس کو ظن یعنی گمان کہتے ہیں اور جو پلہ اوٹھا ہوا ہو اس کو وہم کہتے ہیں۔ مگر یقین وہ حالت نفسانی ہے جس میں دوسری صورت کو دخل ہی نہ ہو۔ یقین کے تین مراتب ہیں۔ علم الیقین۔ عین الیقین۔ حق الیقین۔ علم الیقین یہ ہے کہ علم کے ذریعہ کسی امر پر نفس کا مطمئن ہو جانا مثلاً تو اتر اطباء کے ذریعہ اسے یہ یقین حاصل ہو گیا کہ سنسکریاز ہر ہے۔ عین الیقین یہ ہے کہ کسی کو سنسکریا

کھلا کر آنکھ سے دیکھ لیا کہ وہ اُسکے اثر سے مر گیا لہذا درجہ یقین میں ترقی ہوئی
حق الیقین یہ ہے کہ خود عملاً تمام جو اس کے کسی چیز کی حقیقت کو دریافت کر لیا
یہ اعلیٰ ترین درجہ یقین کا ہے مثلاً خود سنکھیا کھا کی جب اسکا اثر اپنے اوپر
پیدا ہوا تو درجہ حق الیقین کا حاصل ہو گیا۔ پس ظاہر ہے کہ حق الیقین جو کہ بتنا
درجہ اطمینان نفس کا ہے وہ علم و عمل دونوں کی شرکت سے حاصل ہو سکتا
اور اسیکانام حکمتہ تحقیقی ہے فافہم۔

فصل ششم محال عقلی و محال عادی کا بیان

محال وہ ہے جسکا وجود خارج میں ممکن نہ ہو یہ امتناع کبھی تو جہت اثباتی سے
متعلق کیا جاتا ہے کبھی جہت انکاری سے یعنی اگر کسی چیز کا وجود خارج میں
محال ثابت کیا جائے تو یہ جہت انکاری ہوئی اور اگر کسی چیز کا معدوم ہونا
محال ثابت کیا جائے تو یہ جہت اثباتی ہوئی لہذا اثبات محال کا ایک جہت سے
بمقابل واجب الوجود کے ہوتا ہے اور ایک جہت سے بمقابل ممکن الوجود کے
کیونکہ سابقاً امور عامہ کی تعریفات میں بیان ہو چکا کہ واجب وہ ہے جو
بالذات مقضیٰ اپنے وجود کا ہو یعنی عدم اس پر محال ہو اور اپنے وجود میں محتاج
دوسرے کا نہ ہو اور ممکن الوجود وہ ہے جو بالذات مقضیٰ اپنے عدم کا ہو یعنی وجود
اسکا محال ہو تیسری شکل امکان کی ہے جس سے مراد کسی چیز کا بالذات
نہ مقضیٰ وجود نہ ہونا نہ مقضیٰ عدم لہذا ممکن الوجود وہ ہے جس پر دونوں حالتیں
روا ہوں پس ممکن الوجود کی جہت امکانی ضد ممکن کی ہوئی اور جہت عدمی
ضد واجب کی۔

محال دو قسم پر ہے ایک محال عقلی دوسرا محال عادی۔ محال عقلی

یہ مراد ہے کہ عقل سلیم کسی چیز کے وجود یا عدم کو تسلیم کرنے میں مانع و متغیر ہو۔
مثلاً حرکت و سکون کا بوقت واحد جسم واحد میں جمع ہونا یا جسم کا حرکت
و سکون سے خالی ہونا یہ تو امتناع صفائی کی مثال ہوئی اور امتناع ذاتی مثلاً
صانع و خالق عالم کا عدم یا اُس کے شریک کا وجود پس یہ ایسے امور ہیں جو
از روئے عقل کے امتنع ہیں یعنی عقل سلیم ان کے تسلیم کرنے میں مانع و متغیر ہے
لہذا محالات عقلیہ کو افعال باری تعالیٰ سے متعلق کرنا کہ آیا وہ صدور امر
محال پر قادر ہے یا نہیں۔ بالکل غلط اور سرسری جہل ہے مثلاً یہ کہنا کہ خدا
تعالیٰ اپنا ساد و سرسید اُکرنے میں قادر ہے یا نہیں مقصود اس سے یہ کہ
جواب انکاری میں خدا کو عاجز اور جواب اقبالی میں اُس کا شریک قرار دین
حالانکہ یہ سوال ہی فی نفسہ باطل ہے کیونکہ جب خدا کا لفظ کہا تو اس سے
مراد ذات واجب الوجود ہے جو کہ خالق کل چیز نہ کہ مخلوق اور جو چیز کہ مخلوق وہ داخل
ممکنات جسکی جہت امکانی ضد واجب اور جہت عدمی ضد متغیر بیان کی گئی
پس خدائے تعالیٰ کا اپنا ساد و سرسید اُکرنے فی نفسہ محالات عقلیہ میں سے
ہے اور جو چیز محال عقلی ہے اُس کو منسوب بہ خدائے علیم و حکیم نہیں کر سکتے
کیونکہ فیضان عقل کا مبدع وہی ہے اُس سے خلاف عقل امر کا صدور محال
ہے خصوصاً وہ امر جو فی نفسہ محال ہو اُس سے ذات الہی کو منکرہ سمجھنا اور جہاں
عقلیہ میں سے ہے نہ کہ خدا کو محال پسند قرار دیکر اُس کو منسوب بہ جہل و سفاہت
کرنا سرسری جہل ہے۔ اسی طرح ایک سفسطامی نے ایک معصوم علیہ السلام سے
یہ سوال کیا۔ کہ آیا تمہارا خدا اس امر پر قادر ہے کہ تمام آسمان و زمین کو بیضہ
مرغ میں داخل کر دے درانحالیکہ دونوں اپنی اصلی جسامت پر باقی رہیں
گو کہ سائل کی نظر اس سوال کے بطلان پر نہ پہنچی کہ امر خلاف عقل کے صدور میں

خدا کا امتحان لیتا ہے اور اس بات پر غور نہیں کرتا کہ جسم کبیر کی جسامت خود
اسکی متقنی نہیں کہ وہ جسم غیر میں داخل ہو سکے نہ جسم غیر میں کی نفسہ اسکی قابلیت
ہے کہ وہ جسم کبیر کو اپنے میں داخل کر سکے لہذا اپنے گمان ہلال میں خدا سے
حکیم و علیم کو محال پسند و بے عقل سمجھا۔ تاہم اس بزرگوار نے سوفسطائی کو عجیب
جواب کے ساتھ بلکہ اسکی فہم کے موافق اسکو معقول کر دیا کہ تیری آنکھ کا
مثل جسامت میں بیضہ مرغ سے کس درجہ کم ہے مگر تو محسوس کرتا ہے کہ اس میں
آسمان و زمین بقدر خدا داخل ہو جاتے ہیں تو پھر بیضہ مرغ میں اُنکے داخل
ہو جانے کو قدرت خدا سے کیوں بعید سمجھتا ہے۔ بالکل محالات عقلیہ کا تعلق
افعال باری تعالیٰ سے عقلاً ناروا ہے۔

محال عادی سے مراد یہ ہے کہ وجود و عدم کسی چیز کا خلاف
عادت مجربہ کے ہو۔ عادت سے مراد کسی فعل کا استمرار اور اسکا صدور
مرۃ بعد اخرے۔ عادت خواہ متعلق بہ بسایط ہو یعنی وہ چیزیں جو اجسام مختلفہ
الطبیعی سے مرکب نہیں عام اس سے کہ بسایط روحانیہ ہوں جیسے عقول
و نفوس مجردہ یا بسایط جسمانیہ ہوں جیسے افلاک و عناصر یا یہ کہ عادت متعلق
بہ مرکبات ہو یعنی وہ اجسام مختلف مادوں سے مرکب ہیں۔ پھر یہ کہ عادت
مجربہ خواہ ارادی یا طبیعی اور عادت ارادی خواہ ذاتی ہو یا صناعی بہر صورت
جو عادت تمامی موجودات عالم میں قانون قدرت نے جاری کر دی ہے
اسکے خلاف ہونے کو محال عادی کہتے ہیں خرق عادات
محالات عقلیہ میں سے نہیں جانتے کیونکہ صانع و خالق جو ممکنات کے ایجاد اور
انہیں عادات کے مقرر کرنے پر قادر ہے وہ اُنکے فنا اور تغیر عادات پر بھی
قادر ہے ورنہ اسکی قدرت و اختیار میں نقص لازم آئے گا جو کہ قبیح اور عقلاً

ذاتی الہی کے لئے باطل ہے یہ رائے حکما طبعیین کی عقل سے بعید و بصواب
 بہت دور ہے کہ قادر مطلق اپنے قانون مقررہ کا اس حیثیت سے پابند ہے
 کہ اسکے خلاف ظاہر کرنے پر مجبور ہو گیا۔ اگر مجبور ہو گیا تو وہ عاجز و محتاج ہے
 لہذا اسکو خدا نہیں کہہ سکتے انسان اپنی حالت پر غور کرے کہ وہ اپنے مصالح کے
 بموجب اپنے قوانین و عادات کو بدلنے پر قادر ہے وہ خدائے تعالیٰ کی
 حکمت سے نامتناہی کے سمجھنے پر قاصر۔ پھر کس بنیاد پر وہ حکم لگا سکتا ہے کہ قادر
 مطلق کی مصلحت یا قدرت ان عداوت مستمرہ کے خلاف واقع نہیں ہو سکتی
 جس نظام عالم قائم ہے جبکہ ممکنات میں فی نفسہ استعداد فنا کی موجود ہے
 تو انکے عادات و آثار کا متغیر ہو سکتا ہے حسب اختیار خداوندی بدرجہ اوئے
 ممکن ہے۔ تغیرات عالم کون و فساد اختلافات طبائع و امزجہ۔ تاثرات
 اشیاء اس امر پر شہادت دیتے ہیں کہ انکے عادات مجربہ میں کبھی ایسی تبدیلیاں
 واقع ہو جاتی ہیں جنکے اسباب دریافت کرنے میں انسان عاجز رہتا ہے اور
 آخر کو مان لینا پڑتا ہے کہ یہ قدرت کے کرشمہ ہیں۔ غور کرنے کے قابل یہ امر
 ہے کہ نوع انسان کا مادہ تکوین متحد ہے مگر اسکے اصناف و افراد کی صورتیں
 عادیات جو اس ظاہری و باطنی۔ تو اسے عاقلہ و مدرکہ۔ اعضا و جوارح۔ حتیٰ کہ
 کہ خطوط و نشانات دست و پامین اس درجہ اختلاف ہے کہ ہر ایک دوسرے سے
 جدا ہے۔ ان اختلافات کے نہ تو اسباب سمجھ میں آتے ہیں نہ انکے مصالح
 و فوائد بخوبی مفہوم ہوتے ہیں اور اگر کسی نے عشر عشیر بھی ان حکمتوں کو
 جان لیا تو وہی حکیم و فلسفی کہنا جاتا ہے جسکی عمر اس تمنائیں ختم ہو جاتی ہے
 کہ کچھ اور بھی ان حقائق کا پتہ ہمو مل جاتا۔ پس کسائے انسان یہ حکم لگا سکتا ہے
 کہ آفتاب کی رفتار مستقرہ کو بدلنے میں خدا کے تعالیٰ عاجز ہے جبکہ اجسام

کو اکب کی ماہیت اُنکے حقائق و دقائق اور عجیب و غریب آثار و خواص کے
 دریافت کرنے میں ہم قاصر ہیں تو ہمارا علم اُنکے خالق کے مصلح پر کسی طرح قطعی حکم
 لگا سکتا ہے کہ جو کچھ نظام ان اجرام کا قائم ہو گیا اُسکے خلاف ہونا محال ہے۔
 بالجمہ معجزات انبیاء علیہم السلام کا تعلق محال عادی سے ہے نہ کہ محال عقلی سے
 کیونکہ معجزہ سے مراد وہ فرق عادت ہے جو داعی الے اخیر والتعادت مقرون
 و موافق بدعو اے نبوت بلا اسباب و خفی و جلی۔ ظاہر کیا جائے اور مقصود اُس
 انہار صداقت انبیاء ہو اور اُسکا معارضہ و مقابلہ کرنے میں دوسرے اشخاص
 عاجز ہوں پس اغراض و مصلح بعثت انبیاء فی نفسہ اسکے مقتضی ہیں کہ انکی تائید
 و توثیق کے لیے خالق جل و علے عادات مجریہ عالم کو متغیر کر کے اپنی آثار
 قدرت کا مشاہدہ کرا دے تاکہ حجت اُنکی ختم ہو جائے۔ ان خارق عادات
 کا سمجھنا نہ آنا دلیل اُنکے بطلان کی نہیں بلکہ ہمارے فہم کا قصور ہے۔
 دلائل نقلیہ حدیث و اثر کو پہونچ گئے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام سے معجزات باہرہ
 صادر ہوئے اُنسے محمد و انکار کرنا خدا کی خدائی سے منکر ہونا ہے۔
 حضرت آدم کا بہتر زبانوں سے واقف ہونا۔ حضرت ابراہیم پر آتش کا
 گلزار نہ ہو جانا۔ عصاے حضرت موسیٰ کا ثعبان بن جانا حضرت عیسیٰ کا مردہ کو
 زندہ کرنا۔ حضرت خاتم الانبیاء کا معجزہ شق القمر ظاہر کرنا اور معراج جسمانی حاصل
 ہونا محالات عقلیہ میں سے نہیں۔ البتہ محال عادی ضرور ہے جس کے
 ظہور و صدور پر خداوند عالم قادر ہے۔ اس مقام پر اثبات و حقیقت
 معجزات سے بحث نہیں بلکہ محال عقلی و عادی کی تعریف مقصود ہے ورنہ
 زیادہ تشریح کے ساتھ یہ مطالب بیان کئے جائے۔ والسلام علی من اتبع الهدی

مطلب دوم علم طبیعیات

واضح ہو کہ اس مطلب میں مسائل علم طبیعی فلسفیانہ طرز سے بحسب رائے حکماء قدیم بیان کئے جائینگے انکو بطور معتقدات مذہب اسلام نہ تصور کرنا چاہئے گو کہ انہیں شریعت سے مخالفت نہ پائی جائے اور جہاں آیات قرآنی اور احادیث نبوی کا حوالہ دیا جائیگا وہ بطور تطبیق کے ہو گا نہ کہ بطور تفسیر کے ان تمام مسائل کا اصل اصول یہ ہے کہ علت لعل اور مسبب الاسباب باری تعالیٰ ہے اُس نے اس علم کے تمام اجزاء کو ایک دوسرے کے لیے علت قرار دیا ہے اور پھر اپنے اقتدار و اختیار سے جب چاہتا ہے اُن اسباب کو معطل کر دیتا ہے پس جو مضامین اس مطلب میں ذکر کئے جاتے ہیں وہ انسانی تحقیقات کے ثمرات اور ایسے اسباب ہیں جنہیں وجود و مسبب کا ہلکا معلوم ہوا۔

اس مطلب میں چند ابواب ہیں۔

باب اول ابتداء مخلوقات کا بیان

واضح ہو کہ حکماء البتین کے نزدیک اولین مخلوقات عقول پھر نفوس پھر افلاک ہیں اصطلاح حکمت میں عقول سے مراد ملائکہ یعنی فرشتہ اور نفوس سے مراد ارواح اور افلاک سے مراد اجسام بسیط علویہ ہیں یہ تینوں اقسام جو ہر میں سے ہیں جیسا کہ سابقہ تعریفات میں بیان کیا گیا۔

اس باب میں چند فصلیں ہیں۔

فصل اول بیان کیفیت خلقت ملائکہ و ارواح و جنات

واضح ہو کہ واجب الوجود عز اسمہ نے باقضاء اپنی ذات و صفات کے منشاء
 کُنْتُ کُنْزًا مَخْفِيًا فَكَلِمَاتٍ اَنْ اَعْرِفَتْ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ كَالْحُسْرِفِ
 زمین خزانہ مخفی تھا پس پسند کیا میں نے کہ پہچانا جاؤں انہذا میں نے مخلوقات کو
 پیدا کیا تاکہ پہچانا جاؤں اُنسے اپنی خلائی کو بواسطہ لفظ کن۔ (ہو جا) ظاہر کیا یعنی
 ابتدا اعتقادات کی قائم ہوئی اور عالم احدیت سے جہانک نفی کثرات و اعتبارات ہے
 عالم واحدیت کا تعین ہوا جو کہ مبدا کثرت کا ہے چنانچہ اس تعین اول کو حکما
 عقل کل اور علت اولے کہتے ہیں اور اسید کا نام آدم معنوی اور قلم ہے۔
 اس عقل اول کے لئے جو کہ شے واحد ہے بلحاظ مخلوقات کے تین اعتبارات
 قائم ہوئے اور یہی اعتبارات مبدا و تمام اجناس مخلوقات کا ہوتے ہیں
 اول اعتبار وجود عقل کل کا اپنی ذات کے لئے دوسرے اعتبار اس کے جوہر
 وجود کا دوسری چیز کے لئے جو کہ اس سے پیدا ہو۔ تیسرے اعتبار اس کے
 ممکن الوجود ہونے کا اسکی ذات کے لئے ہیں ان ہرستہ اعتبارات سے
 ایک ایک شے پیدا ہوئی اس طرح پر کہ پہلے اعتبار سے وہ عقل پیدا ہوئی
 جس کو عقل دوم کہتے ہیں اور دوسرے اعتبار کے لحاظ سے نفس کل پیدا ہوا
 جس کو نفس اول اور لوح محفوظ و حوا معنوی کہتے ہیں اور تیسرے اعتبار کی
 بنا پر جسم کل پیدا ہوا جس کو فلک فلک یا فلک اطلس (سادہ) اور اصطلاح
 اہل شرع میں عرش کہتے ہیں پھر عقل دوم کے لئے بھی یہی تین اعتبارات
 ہیں جن سے کہ عقل سوم اور نفس دوم اور فلک ثابت کا وجود ہوا اس طرح

عقول و نفوس و افلاک کو عقل و ہم نفس نہم اور فلک قمر تک سمجھنا چاہیے
یعنی دس عقول نو نفوس اور نو فلک پیدا ہوئے۔ عقل و ہم کو جسکے ساتھ
نفس نہم اور فلک قمر ہے عقل فعال کہتے ہیں جو کہ تمام عقول جزئیہ اور نفوس
جزئیہ و اجسام بیض و مرکبہ زیر فلک قمر کی مرتبی و تدبیر ہے جیسا کہ فقرات و عبار
ہلال سے اس قول کی تائید ہوتی ہے ایضا الخلق المطیع للذات السبع المستورة
فی منازل التقدير و المتصرف فی فلك التدبیر (اے مخلوق اطاعت
الکندہ چلنے والا برعت انتظام کرنے والا منازل مقتدرات کا اور تصرف
کرنیوالا فلک تدبیر کا) الغرض اول مخلوق حکما کے نزدیک عقل اول سے
جس سے مراد علماء اسلام است و حقیقت محمدیہ لیتے ہیں بر بنیاد ارشاد حضرت کہ
اول ما خلق اللہ نوری (اول جو چیز خدا فی سید کی وہ میر نور تھا اور اسی
ذات قدسی صفات سے مراد اصطلاح حکمت عملی میں انسان کامل ہے۔

فصل دوم تریب افلاک و انکی گردش کا بیان

ترتیب افلاک کی اس طرح حکما نے بیان کی ہے کہ فلک الافلاک کے نیچے اٹھوان
فلک ہے جسکا نام فلک ہروج ہے اس فلک کے بارہ حصہ قائم ہوئے ہیں
ہر حصہ کو برج کہتے ہیں جنکے نام یہ ہیں۔ حمل۔ ثور۔ جوزا۔ سرطان۔ اسد۔ سنبلہ
میزان۔ عقرب۔ قوس۔ جدی۔ دلو۔ حوت۔ اس تقسیم سے بنیاد مدت سال
کی قائم کی جاتی ہے ہر مہینہ آفتاب ایک برج میں میر کرتا ہے جس سے
اختلاف فصول پیدا ہوتا ہے تمام ستارہ ہاے ثابت اسی فلک پر ہیں
اس فلک کے اندر سات افلاک ایک کے اندر ایک واقع ہیں اور

ہر ایک انہیں سے اُس ستارہ کے نام سے موسوم ہے جو اُس پر واقع ہے
 چنانچہ ترتیب ان سات افلاک اور سات ستارہ ہائے ستارہ کی یہ ہے
 کہ فلک ہفتم کے اندر فلک زحل فلک مشتری فلک مریخ فلک شمس
 فلک زہرہ فلک عطارد۔ فلک قمر یہ تمام افلاک ایک دوسرے کے
 اندر ایسے ملے ہوئے ہیں کہ درمیان میں خلا واقع نہیں اور کوکب مذکورہ
 بالاک کے لحاظ سے یقیناً ایام ہفتہ کا کیا گیا ہے انکی گردش اس صورت سے
 ہے کہ فلک الافلاک مشرق سے جانب مغرب حرکت کرتا ہے اور اپنے
 ساتھ تمام افلاک کو حرکت دیتا ہے اور ایک شبانہ روز میں اس دورہ کو ختم
 کرتا ہے اور باقی آٹھ افلاک کی ذاتی گردش مغرب سے مشرق کو ہے آفتاب
 کی ذاتی حرکت دور فلک پر ایک سال میں ختم ہوتی ہے جس سے شمسی مہینوں
 کا حساب اور تغیر فصلوں کا متعلق ہے اور قمر اپنی ذاتی گردش کو ایک ماہ میں
 ختم کرتا ہے اسی کی گردش پر قمری مہینوں کا حساب قائم ہے بالجملہ تمام حوادث
 عالم میں ان افلاک اور سبعہ ستارہ کی گردش کو تعلق ہے یہ مضامین مختصر
 یہاں بیان کیے گئے کیونکہ علم ہیئت و نجوم کے مسائل کا تعلق اس کتاب میں
واضح ہو کہ وجود افلاک کے بارہ میں حکماء قدیم و جدید کی تحقیقات
 میں نہایت درجہ اختلاف ہو گیا ہے یعنی حکماءِ حال وجود افلاک کے
 قائل ہی نہیں۔ دونوں طبقوں میں حتیٰ تحقیقات سے دفتر بھر گئے ہیں اب اس
 امر کا اذعان کہ کون سا قول صحیح ہے ہر شخص کا کام نہیں لیکن دلائل نقالیہ یعنی
 کتب سماویہ حکماء سابقین کی مؤید ہیں اور انبیا علیہم السلام کے اقوال و وجود
 افلاک کے بارہ میں اہل شریعت کے نزدیک ہر آئینہ قابل قبول ہیں علاوہ اس

مقابل دلائل سے اقوال حکماء سابقین زیادہ قابل اعتبار ہیں اسی طرح حرکت
زمین کا مسئلہ حسب تحقیق حکماء حال اگر کچھ قوت رکھتا ہے تو اس سے زیادہ دلائل
حرکت افلاک کے مستحکم ہیں جبکہ موازنہ صاحبان بصیرت کر سکتے ہیں چونکہ اس
کتاب میں شریعت کا پہلو چھوڑا نہیں گیا لہذا وجود افلاک اور انکی حرکت سے
انکار نہیں کیا جائیگا بلکہ مسائل حکمت کے بیان کیے جائینگے جنکی سند کتب سماویہ میں موجود

فصل سوم پیدائش و اقسام عناصر کلیان

واضح ہو کہ مسلمات حکماء میں سے یہ ہے کہ عقل فعال سے چار عنصر (اصل یا رکن)
پیدا ہوئے۔ آتش۔ باد۔ آب۔ خاک۔ ان چاروں عناصر کا مادہ ایک ہے
جسے چار صورتیں نوعیت قبول کی ہیں اور ہر ایک عنصر کا محل و مکان معین ہے
یعنی زمین ایک دوسرے کے مکان میں نہیں ٹھہر سکتا ان عناصر کی دو قسمیں ہیں
خفیف و ثقیل خفیف وہ ہے جو بالطبع مہبط یعنی اوپر کی جانب میلان کرے
اور ثقیل وہ ہے جو بالطبع مرکز یعنی نشیب کی طرف رجوع کرے چنانچہ آتش
و باد خفیف ہیں اور آب و خاک ثقیل آتش ہوا سے زیادہ خفیف ہے کیونکہ ہوا میں
قائم نہیں رہتی بلکہ اوپر چلی جاتی ہے اور ہوا بہ نسبت پانی کے خفیف ہے کیونکہ
کنید ہوا سے بھرا ہوا پانی میں نہیں ڈوبتا یا ظرف خالی ترنگ کو جب پانی کے
نیچے لیجاؤ تو جتنا پانی اُس میں بھرتا جائے گا ہوا نکلتی جائے گی اور ہوا پانی سے
نکل کر جب نکلے گی تو آواز پیدا ہوگی اور آب و خاک کے ثقیل ہونے کی
دلیل یہ ہے کہ ہوا پر یہ دونوں عنصر نہیں قائم ہوتے اور نیچے چلے آتے
ہیں اور خاک پانی سے زیادہ ثقیل ہے کہ اس کے نیچے چلی جاتی ہے یہ تو ظہور ہے

کہ اقوال حکماء، حال جنہوں نے تعداد عناصر کی ۲۲ تجویز کی ہے اس تعداد مجوزہ حکماء سابقین کو رد نہیں کر سکتے کیونکہ اصل اصول ہی چار عنصر ہیں جسے عالم عناصر کا توام حاصل ہوا باقی عناصر انہیں کے تحت میں داخل ہیں۔

فصل چارم طبقات عناصر کی بیان

حکماء کے نزدیک طبقات عناصر کے نو یعنی موافق عدد افلاک کے ہیں اس طرح ہر کہ دو طبقہ آتش کے ہیں اول طبقہ خالص آتش کا جو کہ فلک قمر سے متصل ہے دوسرا طبقہ دخانی جسمیں بخار غلیظ جو کہ میں سے اٹھتا ہے ملا ہوا ہے۔ پھر ہوا کے تین طبقہ ہیں اول طبقہ ہوا خالص کا جو آتش کے دوسرے طبقہ سے متصل ہے دوسرا وہ طبقہ ہوا کا جسکو زمرہ ہیر کہتے ہیں یہ نہایت درجہ سرد ہے کیونکہ زمین سے بہت دور واقع ہے تیسرا وہ طبقہ ہوا کا جو سطح زمین سے ملا ہوا ہے یہ بہت گرم ہے کیونکہ اس میں زمین کی گرمی جو بوجہ آفتاب کے زمین پر پہنچتی ہے ملی ہوئی ہے پھر طبقہ آب ایک ہے اور اس کے بعد تین طبقات خاک کے ہیں اول وہ طبقہ جسمیں پانی اور ہوا بھی ملی ہوئی ہے اس میں معدنیات پیدا ہوتے ہیں دوسرا طبقہ وہ ہے جسمیں تری پانی جاتی ہے جیسا کہ کنواں کھودنے سے معلوم ہوتا ہے تیسرا طبقہ محض خاک کا ہے جو کہ مرکز عالم سے قریب ہے بلکہ گرد مرکز کے واقع ہے۔

فصل پنجم کرہ ہاے فلالک و عناصر کا بیان

حکمانے دلائل سے ثابت کیا ہے کہ افلاک و عناصر کی شکل گروی (مدور) ہے کیونکہ طبیعت جسم بسیط کی مقتضی ایسی ہوتی ہے کہ شکل گروی ہو اور کرہ اُس شکل مدور کو کہتے ہیں جس کے اندر کی جانب اگر نقطہ فرض کیا جائے اور اُس نقطہ سے خطوط مستقیم محیط کرہ کے سب طرف کھینچے جائیں تو اُسی نقطہ پر اگر مل جائیں اور لپچیں سب برابر ہوں اُس نقطہ کو مرکز اُس کرہ کا کہتے ہیں پس نو کرہ ہائے افلاک اور چار کرہ ہائے عناصر ایک کے اندر ایک ملے ہوئے ہیں سب سے اوپر کرہ فلک الافلاک اور سب کے اندر کرہ خاک ہے ان تیرہ کرہ کے مجموعہ کو عالم اسکان کہتے ہیں پس طبقات افلاک کو عالم علوی اور طبقات عناصر کو عالم سفلی و عالم کون و فساد کہتے ہیں اور جو حصہ کرہ زمین کا طبقہ آبی سے باہر نکل کر طبقہ ہوا میں اُگیا ہے اُسکو رُبع مسکون کہتے ہیں اور اس کا نام دنیا ہے کیونکہ دنیا کا مادہ دو ہے بمعنی قرب کیونکہ دنیا آدمی سے بہ نسبت آخرت کے قریب ہے یا بمعنی وراثت یعنی پستی کے ہیں اور جو نقطہ ان تیرہ کرہ کے اندر فرض کیا گیا ہے اُسکو مرکز عالم کہتے ہیں۔ یہ مسلم ہے کہ اگر جس چیز میں نقل ہو سکی کشش الطبع زیادہ تر مرکز کی جانب ہوتی ہے پس زمین چونکہ ثقیل ترین عنصر ہے لہذا تمام اجزاء کرہ زمین کی کشش مرکز عالم کی جانب ہے اور ہر چیز و اُسکا ہر طرف سے چاہتا ہے کہ مرکز سے قریب ہو جائے اور مرکز عالم کا ہر طرف کی قوت کو قبول کرتا ہے لہذا زمین ساکن ہے زمین کے سکون کی نسبت آیت قرآنی میں یہ اشارہ فرمایا گیا ہے وَالْأَرْضُ خَرَجَتْ حَاکِیةً فَتَحْمِلُ الْوِجْدَانَ وَهُنَّ حَوَافِدُ الْمَاجِدِ (اور زمین کہ بچھایا ہے سکون بہت خوب متیا لگیا واسطے

منفعت بندگان کے)

فصل ششم کیفیات متعلقہ عناصر کا بیان

واضح ہو کہ حرارت و برودت و رطوبت و یہوست کہ کیفیات چارگانہ کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ حرارت و برودت کے ساتھ جمع نہیں ہوتی اور رطوبت و یہوست کے ساتھ جمع نہیں ہوتی لیکن حرارت و برودت علیحدہ علیحدہ رطوبت و یہوست کے ساتھ جمع ہوتی ہیں لہذا ان کیفیات چارگانہ میں سے حرارت و یہوست عنصر آتش کے ساتھ لازم ہے اور حرارت و رطوبت عنصر ہوا کے ساتھ اور برودت و رطوبت عنصر آب کے ساتھ لازم ہے اور برودت و یہوست عنصر خاک کے ساتھ پس طبیعت آتش کی گرم و خشک طبیعت ہوا کی گرم و تر طبیعت آب کی سرد و تر اور طبیعت خاک کی سرد و خشک ہے۔ کیفیت حرارت کی شان سے یہ ہے کہ سبکی و خفت پیدا کرتی ہے اور کیفیت برودت گرائی و ثقل پیدا کرتی ہے۔ رطوبت و کیفیت ہے جب کامیلاں یہ ہوتا ہے کہ اجزاء جسم کو جو متفرق ہو گئے ہیں باہم ملا دے اور یہوست و کیفیت ہے کہ اجزاء جسم کو متفرق ہونے سے اور متفرق اجزاء کو جمع کرنے سے مانع ہوتی ہے۔

واضح ہو کہ اصل میں طبیعت ہوا کی گرم ہے مگر بخارات آبی زمین سے اٹھ کر جب ہوا میں مل جاتے ہیں تو خشکی پیدا ہو جاتی ہے لیکن جب وہ بخارات بوجہ شعل آفتاب کے گرم ہو جاتے ہیں تو گرمی ہوا میں محسوس ہوتی ہے۔ ان عناصر میں سے آب و خاک میں شائبہ رنگ کا معلوم تھا ہے مگر حقیقت میں رنگ انہیں بوجہ بسیط ہونے کے نہیں اور باد و آتش میں شائبہ بھی رنگ کا نہیں دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر رنگ انہیں ہوتا تو ستارے جو ان کے

اور ہر واقعہ میں نہ دیکھائی دیتے اور جو کیفیت رنگ کی آگ میں دکھائی دیتی ہے
اُس کا سبب یہ ہے کہ اُس میں تاریک دھواں ملا ہوا ہے اُسکی رنگت محسوس
ہوتی ہے ورنہ آتش جو کہ محسوس ہوتی ہے وہ اصل میں ہوا، سوزندہ ہے۔

فصل ہفتم جسم کے معنی اور اسکی حقیقت کا بیان

واضح ہو کہ جسم اُس جو ہر کو کہتے ہیں کہ جسمین طول و عرض و عمق پایا جائے
پس وہ جو ہر جو کہ ان ہر سہ اعراض کو قبول کرے اُسکو جسم طبعی کہتے ہیں اور
یہ تینوں اعراض جنکے ساتھ جو ہر قائم ہو اُسکو جسم تعلیمی کہتے ہیں۔ پس ہر جسم کے
لیئے دو امر لازمی ہیں جس میں ہر ایک کا وجود بغیر دوسرے کے ممکن نہیں بلکہ
انہیں سے ہیو لے اور دوسرے کو صورت جسمی کہتے ہیں مزید صراحت اسکی یہ ہے
کہ فلکیات و عنصریات میں ہر ایک جسم کے لیے مقدار و شکل ہے جو کہ محسوس
ہوتی ہے اور مقدار و شکل عرض میں جو محتاج جو ہر کے ہیں پس جو ہر جس نے
ان اعراض کو قبول کیا اُسکو صورت جسمی کہتے ہیں اور جبکہ یہ جو ہر صورت ہے
تو دوسرا جو ہر چاہتا ہے کہ جو ہر اُسکے ساتھ ہو اور دونوں باہم ہو کر صورت و جسم کہلائیں کیونکہ
صورت تو جسم سے علیحدہ ہے اور وہ جو ہر جو کہ صورت کے ساتھ ہوا اُسکو
ہیو لے کہتے ہیں پس معلوم ہوا کہ ہیو لے اپنے تعین خارجی میں محتاج صورت کا
ہے اور صورت جو خارجی میں محتاج ہیو لے کی ہے لہذا بغیر ایک دوسرے
محسوس نہیں ہو سکتے۔ ہیو لے اور صورت کا فرق شاید میں مثال سے واضح
ہو جائے گا۔ مثلاً ایک برتن میں پانی ہے یہ ایسا جسم محسوس ہوتا ہے
جس میں اتصال و یگانگی موجود ہے اس پانی کو دو برتنوں میں گرا لیں تو پہلی صورت

نابود ہو جائے گی اور دو صورتیں اور ظاہر ہونگی اور وہ اتصال و یگانگی جاتی
رہے گی۔ پھر جب ان دونوں برتنوں کے پانی کو ایک میں جمع کر دیں تو وہی
پہلی صورت محسوس ہوگی پس صاف ظاہر ہے کہ ہر جسم میں سوا صورت کے
کوئی اور جو ہر ہے جو ان صورتوں کو قبول کرتا ہے مگر عجیب امر یہ ہے کہ حقیقت
ہر جسم کی دو جوہر ہیں مگر جوہر خود محسوس نہیں ہوتا بلکہ جو کچھ محسوس ہوتا ہے وہ غرض ہے

فصل ششم جسم بسیط و مرکب کی تقسیم کا بیان

واضح ہو کہ جسم دو قسم ہے بسیط و مرکب جسم بسیط وہ ہے کہ ہر جزو اس کا ایک
ہی طبیعت ہو مثلاً پانی کا ہر جزو ایک ہی طبیعت پر مشتمل ہو تر ہو گا اس میں
کبھی اختلاف نہیں ہو سکتا اور جسم مرکب وہ ہے کہ اس کے اجزاء ایک طبیعت پر
نہیں مثلاً سببجین جو کہ سرکہ و شہد کے مرکب ہے اس میں سرکہ سرکہ و شہد سرکہ
ہے جسم بسیط دو قسم ہے ایک وہ کہ قابل تغیر و فنا ہو مثلاً عناصر دو قسم کے
وہ کہ قابل تغیر و فنا نہ ہو مثلاً افعال و کہ اکسب کہ وہ ایک جوہر ہے دو قسم کے
جوہر میں تغیر نہیں ہوتے جسم بسیط سوا اسے افعال و عناصر کے اور نہیں
پائے جاتے جس فلکیات کو اسباب خلویہ اور عناصر کو اسباب طبیعیہ کہتے ہیں
یہ کلاسیک ہے کہ ہر جسم مرکب کی ترکیب عناصر سے ہے لہذا اجسام بسیط کا
وجود مرکبات سے متقدم ہے اس وجہ سے کہ ہر مرکب کی اصل عناصر
سے ہے دو امر والا ہے کہ اگر تین یا ایک ترکیب دوسرے تغیر و ترکیب
کا بیان یہ ہے کہ ہر حیوان کا بدن جو کہ کامل الخلق ہو سوا کے عشرت الافراد
وہ خلق سے پیدا ہوتا ہے اور عشرت قرین سے اور قرین غذا سے پیدا ہوتا ہے

اور غذا یا حیوانی ہے یا نباتی غذا حیوانی اصل میں نباتات سے پیدا ہوتی ہے اور نباتات عناصر سے اس طرح پیدا ہوتے ہیں کہ پانی مٹی میں ملا ہوا اٹھین داخل ہوئی حرارت آفتاب نے اثر کیا نباتات پیدا ہو گئے۔ طریقہ تحلیل کا بیان یہ ہے کہ جب کوئی نکر جسم حیوانی یا نباتی یا معدنی کا قعر میں ڈال کر اور انہیں بق کر حکم لگ پر رکھیں تو اٹھین سے پانی تری جدا ہو جاتی ہے اور اجزا ہوا می بخار ہو کر علیحدہ ہو جاتے ہیں جزو خالی تہ میں قعر کے رہ جاتا ہے۔ پس مشاہدہ ثابت کرتا ہے کہ اصل ترکیب ان اجسام کی انھیں چار عناصر سے ہے انکے سوا شتر کیمیائی ہے جو دیگر اجزا جدا ہوتے ہیں وہ انھیں بسا بٹ کے اجزا اور اصلیات ہیں جو مختلف آثار و کیفیات کے لحاظ سے مختلف عناصر کے ناموں سے موسوم کر لیے گئے ہیں۔

فصل نہم بیان اس بات کا کہ خلا محال ہے

واضح ہو کہ اگر خلا ممکن ہوتا تو اسکی تعریف اس طریقہ پر ہوتی کہ وہ ایک بُعد دراز ہے ہر طرف طول و عرض و عمق میں پھیلا ہوا اور اس بُعد کے اندر تمام اجسام جگہ و مکان قبول کئے ہوئے ہیں مگر ایسا بُعد با اتفاق حکماء سابقین محال ہے۔ چنانچہ خلا کے محال ہونے پر تین دلیلین انھوں نے قائم کی ہیں۔ دلیل اول یہ ہے کہ ایک لکڑی جو حجم میں برابر ہو ایک شیشے کے مندرجہ اس طرح رکھیں کہ بالکل برابر اجاے اور اسکو شیشی میں داخل کریں تو فوراً شیشی ٹوٹ جائے گی یہ علامت اس بات کی ہے کہ جو ہوا شیشی میں تھی او سنے اطراف شیشی کے باہر کچا نب ہٹا دے کیونکہ لکڑی جو اسکے اندر آتی تھی وہ ہوا

ہٹانا چاہتی تھی تاکہ اسکی جگہ پر آجائے اسی طرح سے جو کمری شیشی کے اندر ہے اگر باہر نکالی جائے اسی طرح پر کہ کسی طرف سے ہوا جانیکی راہ نہو تب بھی وہ شیشی ٹوٹ جائیگی کیونکہ لکڑی کے ٹکڑے سے ہوا شیشی کے اندر کی اوسکے ساتھ کھینچتی ہے اور اسکی قوت سے شیشی کے اجزاء اندر کی جانب کھینچتے ہیں لہذا وہ ٹوٹ جاتی ہے **دلیل** دوم یہ ہے کہ بچکاری کو کھینچنے سے پانی اوپر کو چڑھتا ہے حالانکہ بالطبع پانی کا میلان نیچے کی جانب ہے پس اوسکے خلاف اوپر کو کھینچنا اس بات کی دلیل ہے کہ جو ہوا بچکاری کے اندر پانی سے ملی ہوئی ہے جب وہ باہر کو کھینچتی ہے تو اپنے ساتھ پانی کو اوپر چڑھاتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ بچکاری کے اندر خلا نہیں بلکہ ہوا بھری ہے۔

دلیل سوم یہ ہے کہ تنگ منہ کے ظرف کو پانی سے بھریں اور اُسکے نیچے کی جانب سوراخ کر کے اوپر کے منہ کو بند کر دیں پانی ان سوراخوں سے نہ گرے گا اور جب منہ کھول دیں پانی گر جائے گا وجہ یہ ہے کہ اس حالت جب منہ اسکا بند تھا اگر پانی گر جاتا تو اُسکے اندر خلا ہو جاتا کیونکہ ہوا جانیکی کوئی راہ نہ تھی اور جب منہ کھول دیا تو ہوا اوپر سے اندر آئی اور پانی اپنے میلان طبعی سے نیچے گر گیا یہ تین علامتیں خلا کے محال ہونے کی ہیں۔

پس یہ نو فصلیں اس علم میں بطور مقدمات کے بیان کی گئیں اب دوسرے باب میں اصول علم طبیعیات بیان ہونگے۔

باب دوم اصول علم طبیعیات کا بیان

اس باب میں بیس فصلیں ہیں۔

فصل اول استحالة عناصر کیمیا

واضح ہو کہ استحالة عناصر سے مراد ایک عنصر کا دوسرے عنصر میں شامل ہو جانا
اسیکو کون و فساد کہتے ہیں یعنی جب ایک عنصر دوسرے عنصر میں بدل گیا
تو صورت اول کے معدوم ہو جانے کو فساد اور دوسری صورت کے پیدا
ہونے کو کون کہتے ہیں یہ مسئلہ اس امر پر مبنی ہے کہ یہیو لے یعنی مادہ اجلیون
عناصر کا ایک ہی ہے چنانچہ سابقہ بیان ہو چکا ہے کہ ہر جسم میں ایک ایسا جوہر ہے
جس سے صورت اس جسم کی قائم ہے لہذا معلوم ہو کہ اگر عنصر میں ایک ایسا
جوہر ہے کہ چار صورتیں - شئی - ہوائی - آبی اور خاکی کو قبول کرتا ہے دلیل اس پر
مشاہدہ ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ چھ قسم کی تبدیلیاں عناصر میں ہوتی ہیں
اول - یہ کہ آگ ہو جاتی ہے جیسا کہ نگاہی دیتا ہے کہ شعلہ ہائے آتش
بلند ہو کر ہوا ہو جاتے ہیں اور حرارت کا اثر باقی نہیں رہتا۔

دوسرے یہ کہ ہوا آتش ہو جاتی ہے جیسا کہ لپ کی چینی میں اس وجہ
حقدہ آگ کا ہوا میں ہوتا ہے کہ اس کے منہ پر کوئی پیر رکھی جائے تو فوراً جل جائے
حالانکہ آگ فاصلہ پر ہے کیونکہ اصل میں آتش ہوا، سوزندہ کا نام ہے
تیسرے یہ کہ پانی ہوا ہو جاتا ہے جیسا کہ جوش دینے میں معلوم ہوتا ہے
کہ پانی بخار ہو کر تپا ہوا چایا کرتا ہے۔

چوتھے یہ کہ ہوا پانی ہو جاتی ہے جیسا کہ گلاس میں اگر برص پھر اہوا ہو تو گرمی
کے موسم میں ہوا اس سے ملکر پانی ہو جاتی ہے اور قطرات پانی کے گلاس کے
بیرونی حصہ پر جاری ہوتے ہیں کیونکہ ہوا میں حرارت کا حصہ ملا ہوا ہے جس

سبب سے وہ لطیف ہو گئی ہے جب گلاس کو برف نے سرد کیا تو جو ہوا گلاس سے متصل ہے وہ بھی سرد ہو جاتی ہے اور کثافت پیدا ہو کر قابل اسکے ہو جاتی ہے کہ پانی بن جائے جب پانی بن گئی تو اسکی صورت ہوائی جاتی رہی لیکن موسم سرما میں ایسا نہیں ہوتا کیونکہ وہ ہوا جو گلاس سے متصل ہے اس میں بوجہ سردی کے لطافت نہیں۔ کیونکہ یہ مستحکم ہے کہ جو چیز زیادہ گرم ہوگی وہ زیادہ لطیف ہوگی اور استحالہ کو جلد قبول کرے گی چنانچہ موسم سرما میں یا برف کی کل میں گرم پانی جلد برف کی صورت قبول کر لیتا ہے۔

پانچویں یہ کہ پانی خاک ہو جاتا ہے اس طرح پر کہ پانی چشمہ سے نکل کر پتھر ہو جاتا ہے چنانچہ بدخشان اور اذربائیجان میں یہ دیکھا گیا ہے کہ صاف پانی پہاڑ کے چشمہ سے نکل کر جب باہر آتا ہے تو سنگ سفید ہو جاتا ہے پس اسکے معنی یہ ہیں کہ یا تو وہ ان کی خاک میں یہ قوت ہے کہ پانی کو اپنی صورت میں کر لیتی ہے یا وہ پانی اصل میں خاک تھا کہ باہر نکل کر اپنی اصلی صورت میں آ گیا۔
 چھٹے یہ کہ خاک پانی ہو جاتی ہے چنانچہ کیمیائی طریقہ سے پتھر کو گدازتہ کے پانی کر لیتے ہیں۔

پس ان مشاہدات سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک عنصر دوسرے عنصر میں بدل جایا کرتا ہے اور حسب طرح سے یہ استحالہ جسم عناصر میں ہوتا ہے اسی طرح سے استحالہ ان کے کیفیات حرارت و برودت و رطوبت و پیوستہ میں بھی ہو جایا کرتا ہے مثلاً دو جسم جو بالطبع ایک ہی سے ہوں وہ باہم رگڑنے سے گرم ہو جاتے ہیں یا جسم تر زیادہ حرکت دینے سے گرم ہو جاتا ہے۔

فصل دوم شیب ہوئے بخار و دھواں اور زمین کا پانی

واضح ہو کہ تمام حکما کا اتفاق ہے کہ اجرام کو اکب کے تاثرات میں عالم سفلی میں
 محسوس ہو رہے ہیں اور بعض عناصر ان تاثرات کو قبول کرتے ہیں ان کو اکب میں آفتاب
 اور ماہتاب کا اثر زیادہ تر محسوس ہوتا ہے جیسا کہ مشاہدہ سے ثابت ہے کہ ان
 دونوں کو اکب کے اختلاف حالات سے عالم سفلی میں اختلافات و تغیرات
 پیدا ہوتے ہیں چنانچہ موسم کا تبدل و تغیر اور چار فصلوں کا پیدا ہونا محض ان کے
 آفتاب کے اثر سے متعلق ہے اور ماہتاب کی تاثرات اول تو دریا کی مدد سے
 معلوم ہوتی ہے کہ جب ماہتاب میں بدریت یعنی زیادتی نور کی ہوتی ہے
 تو دریا کے پانی میں زیادتی محسوس ہوتی ہے جسکو مد کہتے ہیں اور جب نور ماہتاب
 میں نقصان پیدا ہونے لگتا ہے تو دریا کا پانی کم ہو جاتا ہے جسکو جز کہتے ہیں
 دوسرے یہ کہ قوت قلب و دماغ کی نور ماہتاب سے زیادہ ہوتی ہے اور
 اسکی کمی سے کم ہو جاتی ہے تیسرے یہ کہ اشعار و فوائد الکلمات کے پختہ ہونے میں
 نور ماہتاب کو دخل ہے کہ زمانہ بدریت میں زیادہ پختہ ہوتے ہیں اور
 نقصان نور کے زمانہ میں کم باقی دیگر کو اکب کے تاثرات محسوس نہیں ہوتے
 پس واضح ہو کہ سبب پیدا ہونے بخار کا یہ ہے کہ آفتاب کی ضو سے
 زمین میں گرمی پیدا ہوتی ہے لہذا بعض اجزاء آبی لطیف و سبک تر ہو کر
 اوپر کی جانب میلان کرتے ہیں انہیں اسقدر اجڑا ہوائی ہلکے جب بلند ہوئے
 تو دیکھائی دیتے ہیں اسکو بخار کہتے ہیں پس حقیقت میں بخار پانی کے ہست
 چھوٹے اجزاء ہیں کہ ہوا کے چھوٹے اجزاء سے ملتے ہیں اور کمال باریکی کی
 وجہ سے ان دونوں عنصر میں تمیز نہیں ہو سکتی اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ بخار
 ایک چیز ہوا اور پانی سے علاوہ ہے۔
 اور سبب پیدا ہونے بخان کا یہ ہے کہ آفتاب کی کرنیں جب زمین

خشک پر پڑتی ہیں تو حرارت کی وجہ سے جو کچھ بخور سی رطوبت زمین میں ہے وہ فنا ہو جاتی ہے اور یہ بوست غالب ہو کر اس میں سبکی پیدا ہوتی ہے پھر جو حرارت و سبکی کے یہ اجزاء بوقت ہوا میں ملکر اوپر اٹھتے ہیں اُسکو دخان کہتے ہیں پس اصل میں دخان وہ چھوٹے اجزاء خاک کے ہیں کہ ہوا کے اجزاء خود سے ملکر اوپر اٹھتے ہیں۔

بخار و دخان۔ دو طرح پر ہیں ایک یہ کہ روئے زمین پر پیدا ہوتے ہیں دوسرے زیر زمین پوشیدہ و مخفی رہتے ہیں قسم اول سے وہ آثار پیدا ہوتے ہیں جنکو باد و ابر و باران و برف و شبنم وغیرہ کہتے ہیں اور قسم دوم سے وہ آثار پیدا ہوتے ہیں جنکو زلزلہ چشمہ۔ کان وغیرہ کہتے ہیں۔

فصل سوم بیان شبکے پیدا ہونے کا مخفی و پوشیدہ

یہ امر مسلم ہے کہ فعل حرارت کا یہ ہے کہ جب کسی جسم میں پیدا ہو تو اُسکو کشادہ و رگنہ کر دیتی ہے اور فعل برودت کا یہ ہے کہ جب کسی جسم میں پیدا ہو تو اُسکو بستہ و فراہم کر دیتی ہے۔

پس حرارت جسم کے حجم و مقدار کو زیادہ کر دیتی ہے دلیل اس پر یہ ہے کہ پانی برتن بھر کر آگ پر رکھ دیا جائے جوش کھا کر پانی پھلکنے لگے گا اور اگر منہ اُسکا مضبوطی سے بند کر دیا جائے تو پھٹ جائیگا اسکے معنی یہ ہیں کہ اصل مادہ میں زیادتی نہیں ہوئی بلکہ حجم و مقدار بڑھ گئی اور ظاہر ہے کہ مقدار ایک عرض ہے جو کہ جسم سے متعلق ہوتی ہے نہ یہ کہ زیادتی ہو لہذا ممکن ہے کہ مادہ جسم کا اپنی حالت پر ہے اور عرض میں اختلافات پیدا ہو جائیں اور برودت

مقدار جسم کو کم کر دیتی ہے دلیل اسکی یہ ہے کہ ظرف بے زیر کر کے برف جمایا جائے
تو مقدار کم ہو کر ظرف تھوڑا سا خالی ہو جائے گا جب یہ معلوم ہو لیا تو جاننا چاہئے
کہ اسباب پیدا ہونے باد کے چار ہیں۔

اول یہ کہ جب ہوا کا کوئی حصہ سبب تابش آفتاب کے زیادہ گرم ہوا تو اس میں
کشادگی پیدا ہوئی اور حجم اسکا بڑھا لہذا اپنی گرد کی ہوا کو اسے ہٹایا تاکہ وہ ان
جگہ گرے لہذا حرکت ہوا میں پیدا ہوئی اسکو باد کہتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ جب کوئی حصہ ہوا کا زیادہ سرد ہوا جسکے سبب سے کیفیت
بستگی کی اس میں پیدا ہوئی اور اجزا اسکے بستہ ہو گئے لہذا مقدار میں کمی پیدا
ہوئی اور جو جگہ خالی ہوئی اسکو گرد کی ہوا نے اکر لے لیا کیونکہ خلا تو محال ہے
پس اس حرکت سے باد پیدا ہوئی۔ ان ہر دو اقسام مذکورہ بالا کو نسیم کہتے ہیں
اور ان ہر دو اقسام باد کے پیدا ہونے کا سبب ہوا کی ذات میں پیدا ہوتا ہے
یقیناً یہ کہ کوئی چیز ذات ہوا سے خارج اسکو حرکت دے وہ اس طرح پر ہے
کہ جب دخان و بخار زمین سے اٹھ کر ہوا میں بلند ہوا اور کرہ زمہریر تک پہنچے
وہ ان شدت برودت سے انکی گرمی و لطافت جاتی رہی اور انہیں ثقل پیدا
ہو گیا جسکے سبب سے فوراً وہ نیچے کی جانب مائل ہوئے لہذا باد ہائے
تیز و تند اسی سبب سے پیدا ہوتی ہیں جنہیں اوپر سے نیچے کو طلائعہ کی کیفیت
پیدا ہوتی ہے اور جو باد کہ نکھا جھلنے سے پیدا ہوتی ہے وہ بھی اسی قسم کی
حرکت سمجھنا چاہئے۔

چوتھے یہ کہ بخار و دخان جب کرہ زمہریر تک پہنچے تو اوپر کا حصہ کشیف
ہو کر ابر کی صورت میں ہو گیا اور نیچے کا حصہ ہوا کی صورت میں ہے پس حصہ
ثقل اس حصہ ضعیف کو نیچے کی جانب ہٹاتا ہے لہذا یا پیدا ہوتی ہے۔

فصل چہارم پیدائش ابر کا بیان

واضح ہو کہ ابر بخار غلیظ کا نام ہے جو کہ بستہ ہو گیا ہو سبب اس کا یہ کہ بخار پانی اور زمین بنناک سے بوجہ حرارت آفتاب کے اوٹھتا ہے اگر تھوڑا ہے تو ہوا میں تحلیل ہو گیا ورنہ زیادہ بلند ہو کر کہ زمین کی سردی سے بستہ ہو گیا مثال اسکی یہ ہے کہ حمام خوب گرم ہو۔ دروازہ کھولنے سے ہوائے سرد جب اس میں آتی ہے تو حمام کی ہوائے گرم غلیظ ہو کر حمام میں تاریکی پیدا کر دیتی ہے یا موسم سرما میں سانس لینے سے جو ہوائے گرم منہ سے نکلتی ہے وہ باہر کی سردی سے غلیظ ہو کر محسوس ہوتی ہے پس اکثر یہ ابر اس طرح سے پیدا ہوتا ہے لیکن کبھی بدون زمین کے بخارات کے بھی پیدا ہو جاتا ہے مثلاً پہاڑوں پر بوجہ اسباب سماوی سخت سردی نے ہوائے بالائے کوہ کو غلیظ کر دیا اور اس پر پیدائش

فصل پنجم سبب پیدائش باران کا بیان

اگر زمین اگر زیادہ سردی سے غفلت نہیں پیدا ہوئی تو وہ رفتہ رفتہ ہوائی گرمی سے تحلیل ہو جاتا ہے لیکن اگر بوجہ حرارت کے جو اس میں موجود ہے زیادہ بلند ہوا یا باد نے اسکو حرکت دے کر بلند کر دیا تو سردی نے زیادہ اپنا فعل اس میں کیا کہ بالکل حرارت دفع کر کے اسکو بستہ کر دیا پس اجزاء ابر میں سے وہ جزو جو زیادہ لطیف ہے بصورت پانی کے قطرہ قطرہ ٹپکنے لگا اور جو جزو کثیف تھا وہ ہوا میں منتشر ہو گیا لہذا معلوم ہوا کہ قطرات باران بعضہ اجزاء ابر کے ہیں

جو برو دت ہو ا کے سبب سے ابر کی صورت میں ہو گئے پس حقیقت ابر کی
بخار اور حقیقت بخار کی اجزاء آبی ہیں کہ بوجہ حرارت آفتاب کے اپنے مکان طبعی مسجد ابر کو
ہوا و آتش کے مکان کی جانب میل کر دیتے ہیں صورت و نوعیت آبی اُسے جدا نہیں ہوتی لہذا جب
پھر اوقطع طبع خیر یعنی برو دت نے اُس حرارت کو دفع کیا جس نے کہ بلند کیا تھا تو پھر
غلط ہو کر اپنے مکان کی جانب میل کرتے ہیں اور قطرات کے بننے کا سبب یہی
کہ جو بخار ابر ہو جاتا ہے وہ بہ تدریج کڑھہریر تک پہنچتا ہے اور بسبب برو دت
کے بخور اٹھوڑا ابر پانی کی صورت میں ہوتا جاتا ہے اور جب باران کی صورت میں
ہو گیا تو اجزاء اُس کے یکجا ہوتے ہیں کیونکہ فعل برو دت کا یہی ہے کہ متفرق چیز کو
یک جا کر دے پس قطرہ قطرہ اجزاء جمع ہو کر یکے بعد دیگرے ٹپکتے ہیں اور چونکہ
ہر قطرہ اپنی ذات میں متناہی (محدود) ہے لہذا متقاضی شکل کا ہوتا ہے
کیونکہ حکمت کا یہ مسئلہ ہے کہ جو چیز متناہی اُس کے لیے شکل لازم ہے اور
چونکہ ان قطرات کی طبیعت ایک ہی سی ہے لہذا سب ایک ہی شکل کے گرتے
ہیں یعنی مدور کیونکہ اصل انکی پانی ہے جسکی طبعی شکل بوجہ گردی ہونی کے مدور ہے۔

فصل ششم پیدائش برف آسمانی کا بیان

جیسا کہ سابقا بیان ہوا کہ ابر بوجہ اُس حرارت کے جو اُس میں باقی ہے یا حرکت
باد سے جب اس قدر بلند ہو کہ کڑھہریر کی برو دت نے اُس میں زیادہ اثر کیا
تو وہ بھجھ ہو جاتا ہے اُس کو برف کہتے ہیں جس قدر ٹکڑے ابر کے بھجھ ہوتے
جاتے ہیں وہ گرتے جلتے ہیں اور ایک سے ایک ملکر زیادہ بڑے ہو جاتے
ہیں خصوصاً جبکہ باد تند چلتی ہو کہ اس وقت اجزاء ابر بصورت برف مثل دھنکی

ہوئی رومی کے جمع ہو کر مختلف اشکال میں نیچے گرتے ہیں لیکن سفیدی جو برف میں ہے وہ اسکی اصلی رنگت نہیں ہے کیونکہ برف مرکب ہے متعدد اجزاء اشفاق سے جو کہ منجمد ہو گئے ہیں انہیں کوئی چیز ایسی نہیں جس میں رنگ پایا جائے بلکہ اُسکے اندر ہوا کے اجزاء اس شعاع کے آگے ہیں جو اجرام فلکی سے پہنچی ہے اور وہ شعاع بعض سطح اجزاء برف سے بعض پر منعکس ہوتی ہے۔ اور یہ مسلم ہے کہ شعاع منعکس ہو کر مشابہ سفیدی کے ہو جاتی ہے جیسا کہ مشاہدہ ہوتا ہے کہ آفتاب کی شعاع جب پانی پر سے منعکس ہو کر دیوار پر پڑتی ہے تو رنگت اسکی مشابہ سفیدی کے ہوتی ہے۔ اندر آتے بصر اس شعاع کو جو کہ اجزاء برف میں جمع ہو گئی ہے دیکھ کر غلط حکم لگاتی ہے کہ یہ سفیدی برف کی ہے

فصل ہفتم پیدائش تلرگ کی بیان

تلرگ اولہ کو کہتے ہیں جو ابر سے گرتے ہیں اصل میں یہ قطرات باران ہیں۔ جب انہیں زیادہ سردی گرتے وقت پہنچتی ہے تو منجمد ہو جاتے ہیں انکے منجمد ہونیکے دو سبب ہیں اول یہ کہ وہ بخار جو کہ ابر ہو گیا ہے پانی ہونے سے پیشتر انہیں اس درجہ سردی پہنچی کہ بچ ہو گیا سرد ملکوتین اس قسم کے تلرگ بہت سخت ہو جاتے ہیں اور دیر کو گھٹتے ہیں وہ سردی کے یہ کہ جب ابر بصوت باران ہو گیا تو گرتے وقت نیچے کی ہوا میں جو حرارت ہے وہ اوسکے گرد احاطہ کئے ہوئے ہے پس برودت قطرہ کی ظاہر کی جانب سے باطن کی طرف متوجہ ہوتی ہے لہذا باطن کی برودت بڑھ جاتی ہے اور انجماد پیدا ہو جاتا ہے چنانچہ موسم بہار میں اکثر تلرگ گرتے ہیں کیونکہ اس فصل میں گرم بخارات زیادہ

اوتھتے ہیں اور انہیں چھوٹائی بڑائی کا اختلاف بوجہ اختلاف مادہ کے ہوتا ہے۔

فصل ہشتم پیدائش شبنم و ژالہ وغیرہ اسباب بجا میں

واضح ہو کہ اسباب پیدا ہونے ژالہ (پالام) و کمر و شبنم وغیرہ کے تین ہیں
اول یہ کہ جو ہوا زمین سے متصل ہے وہ موسم سرما میں زیادتی برودت کے
فسردہ ہو جاتی ہے اور مثل ابر تنک کے بارش ہونے لگتی ہے اسکو کمر
کہتے ہیں دوسرے یہ کہ جو بخارات زمین سے بلند ہوتے ہیں ان میں اگر
تھوڑی سی حرارت ہو تو ہوا کی برودت سے وہ غلیظ ہو کر پانی کی شکل بننے
لگتی ہے اسکو شبنم کہتے ہیں اس قسم کے بخارات اکثر زمین سے متصل
ہوتے ہیں اور مثل دھوئیں کے دیکھائی دیتے ہیں اور اوپر ہوا صاف
ہوتی ہے کہ ستارے نظر آتے ہیں۔ تیسرے یہ کہ شدت سرما سے
ہوا صاف میں کچھ غلظت پیدا ہو گئی اور اسکی نئی نباتات کے پتوں پر
قطرہ قطرہ دیکھائی دیتی ہے اور تھوڑی حرارت سے ہوا میں مل جاتی ہے
کیونکہ ان قطروں کا مادہ بہت لطیف ہوتا ہے اسکو ژالہ (پالام) کہتے ہیں۔

فصل نهم سبب پیدائش ع

واضح ہو کہ تین سبب ع کے پیدا ہونے کے ہیں اول یہ کہ بخار اور دخان
دونوں حرارت کی وجہ سے جب ہوا پر بلند ہو کر پہلے طبقہ سے گزرے
اور دوسرے طبقہ میں پہنچے تو زہرہ کی برودت سے بخارات آبی غلیظ ہو کر

ابر کی صورت ہو گئے مگر بخارات خالی بوجہ خشکی اور شدت حرارت کے یہ چاہتے ہیں کہ زمین پر سے گزر کر کرہ آتش میں بوجہ میلان طبعی کے مل جائیں مگر بخارات آبی جو کہ ابر ہو گئے ہیں وہ درمیان میں حائل ہوتے ہیں اور بخارات خالی انکو زور سے پھاڑنا چاہتے ہیں لہذا آواز پیدا ہوتی ہے جسکو رعس کہتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اس مادہ دخانی کے اوپر کوئی ٹکڑا ابر غلیظ کا ہوا جو بوجہ برودت کے ثقیل ہو کر نیچے کی جانب حرکت کرتا ہے پس وہ بخارات دخانی بھی نیچے کی جانب سرعت کے ساتھ حرکت کرتے ہیں اور پھر اپنی ذاتی حرارت سے اوپر کی جانب رجوع کرتے ہیں لہذا ٹکڑا کھانے سے آواز پیدا ہوتی ہے۔

تیسرے یہ کہ زمین سے بخارات گرم اوپر کی جانب چلے اور اوپر سے بخارات سرد نیچے کی جانب اوترنے لگے راہ میں ملکر دونوں نے اپنے میلان طبعی کے موافق ایک دوسرے کو ہٹانا چاہا لہذا باہم رگڑتے ہیں اور آواز مہیب سنائی دیتی ہے۔

فصل دہم بیان میں شہبہا ہونے برق کے

برق کے معنی چمک کے ہیں اسکے پیدا ہونے کے دو سبب ہیں اول یہ کہ دونوں قسم کے بخارات تر و خشک زمین سے بلند ہوئے اور اوپر سے بخارات سرد زمین کی جانب چلے اور آپس میں قوت کے ساتھ ایک نے دوسرے کو ہٹانا چاہا اگر اتفاق سے درمیان میں ہوا مرکب یہ مادہ دخانی مجبوس ہو گئی اور دونوں طرف کی قوت دار حرکت سے اوس میں اس قدر گرمی پیدا ہوئی کہ آگ

ہو گئی تو اُس میں کیفیت شعلہ کی دیکھائی دیتی ہے اس کو برق کہتے ہیں دوسرے یہ کہ ہوا میں ابر غلیظ پیدا ہوا اور اسکے اوپر سے مادہ دخانی بوجہ برودت کے غلیظ ہو کر نیچے کو چلا اور ان دونوں ابروں ٹکرائی پس اس قوت دار ٹکڑے سے مادہ دخانی گرم ہو کر اوس میں آگ پیدا ہو گئی لہذا آواز بھی اوسکی سنائی دیتی ہے اور روشنی بھی دیکھائی دیتی ہے۔

واضح ہو کہ رعد و برق دونوں ایک ساتھ واقع ہوتے ہیں مگر پہلے برق دیکھائی دیتی ہے اور بعد کو آواز رعد کی سنائی دیتی ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ جس نصیر فوراً امریات کا ادراک کر لیتی ہے یعنی نگاہ پڑتے ہی بلا توقف صورت ہر چیز کی نظیر میں منطبع ہو جاتی ہے اور جس سمع ویر میں ادراک کرتی ہے کیونکہ آواز سے ہوا میں توج پیدا ہوتا ہے تب ہوائے ذریعہ سے آواز کان تک پہنچتی ہے اور سنائی دیتی ہے چنانچہ دھوبی جب کڑے کو پائے پر یا بڑھئی کاٹھڑی کو لکڑی پر مارتا ہے تو دور سے دیکھنے میں اول نگاہ قبول کرتی ہے بعد اسکے کچھ وقفہ کے ساتھ آواز سنائی دیتی ہے دوسرے یہ کہ روشنی فوراً فضا ہوا میں نفوذ کر کے آنکھ تک پہنچتی ہے اور آواز ہوا میں متوج کرتی ہوئی دیر کو کان تک پہنچتی ہے حکماً حال نے دونوں کی رفتار کا اندازہ کیا ہے کہ کتنی دیر میں دونوں کا عمل ظاہر ہوتا ہے۔

فصل یازدہم بیان شہب الہونی صاعقہ کا

واضح ہو کہ مادہ بخاری یا دخانی جب بہت غلیظ ہو گیا اور شدت برودت سے برف ہو جانے کے قریب ہوا تو بوجہ ثقل کے قوت کے ساتھ ابر غلیظ میں سے

نیچے آتا ہے اُس کو صاعقہ کہتے ہیں اُس میں آتشی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے کیونکہ اصل میں تو یہ بخارات دخانی ہیں جن میں شدت حرکت اور ٹکر کھانے سے حرارت غالب آکر شعلہ ور ہو جاتی ہے یا کبھی یہ ہوتا ہے کہ یہی مادہ دخانی و بخاری ہرودت کی وجہ سے ثقیل ہو کر جب نیچے کا رخ کرتا ہے تو حرکت سے باؤتد پیدا ہوتی ہے پھر اسکے درمیان میں اگر اُبرتنگ ہوا تو اُس کو پھاڑنے سے مادہ دخانی میں آگ پیدا ہو جاتی ہے۔ ان صاعقوں میں کبھی اجزاء ارضیہ مجسم مثل آہن و سنگ کے دیکھے جاتے ہیں کیونکہ اصل صاعقہ کی مادہ ہا کے ارضیہ ہیں جن میں آگ پیدا ہو گئی ہے یہ آگ بہت لطیف مگر نہایت قوت دار ہوتی ہے کہ ملائم چیز مثل پارچہ و اُون وغیرہ میں سے نفوذ کر جاتی ہے اور کچھ اثر نہیں کرتی اور سخت چیز سے ٹکرا کر اُس کو جلا دیتی ہے اور زمین میں ٹکرا کر اندر اتر جانے سے حرارت اوسکی دفع ہو جاتی ہے اور کبھی مادہ اُسکا منعقد (بستہ) ہو جاتا ہے اور وہ ایک ایسا جوہر ہوتا ہے جس میں چمک باقی رہتی ہے اکثر مکانات بلند پر صاعقہ گرنے کی وجہ سے ہوتی ہے کہ جذب مادہ کا اسی طرف اوس کو لکھاتا ہے اور مکان بج تار لگا دینے سے وہ مادہ اوسکے ذریعہ سے زمین میں اتر جاتا ہے اور مکان محفوظ رہتا ہے۔

فصل دوازدہم بیان میں سبب پیدا ہونے

شباب شاقب و ستارہ ہائے دمدار

واضح ہو کہ شہاب ثاقب کے معنی ستارہ روشن اور کوکب ذو ذنب کے معنی ستارہ دم دار و کوکب ذوائب کے معنی ستارہ کیسو دار کے ہیں جبکہ پیدا ہونے کے اسباب یہ ہیں کہ بخاریا دخان میں جب کمزورت (چپک) یا دُستومت (چکنا پن) ہوتا ہے اور وہ بلند ہو کر کہ آتش تک پہنچتے ہیں تو اوغین روشنی پیدا ہو جاتی ہے اگر مادہ انکا لطیف ہے تو فوراً مشتعل ہو کر بالکل آگ ہو جاتا ہے اور اگر مادہ میں غلظت ہے تو مشتعل ہو کر پھر بجھتا ہے اگر ہوا کا رخ نیچے کی جانب ہے تو یہ مادہ جس نے آگ پکڑ لی ہے اوپر سے نیچے آتے ہوئے معلوم ہوتا ہے اسی کو شہاب کہتے ہیں اور اگر اس مادہ میں کچھ زیادہ غلظت ہے تو کہ آتش کے قریب پہنچ کر اوسکے اوپر کے حصہ میں اشتعال پیدا ہوا اور آخر تک پہنچتے پہنچتے کیفیت لو کی محسوس ہوتی ہے اسکو شہاب ثاقب کہتے ہیں اور اگر مادہ غلیظ دخانی جو اوپر سے نیچے تک مشتعل ہو گیا ہے اس صورت سے ہو کہ اوپر کا حصہ مدور مثل ستارہ کے ہو تو وہ بصورت ستارہ دنبالہ دار یا کیسو دار کے محسوس ہوتا ہے اور یہ بحسب کثرت و غلظت مادہ کے مدت باقی رہتا ہے اور چونکہ مادہ اُسکا دخانی ہے تو جس جانب ہوا کی حرکت سے وہ دخان پھرتا ہے اسی طرف اوسکی روشنی پھرتی ہے۔

فضل سید زہم بیائین حمرة یعنی سرخی کے
جو آسمان میں پیدا ہوتی ہے

واضح ہو کہ حرہ یا ہوات و کوآشک معنی وہ غلیظ علستین ہیں جو سرخ و سیاہ و سفید رنگ کی اطراف ہوا میں آسمان پر محسوس ہوتی ہیں جسکی وجہ یہ ہے کہ دخانی مادہ بہت غلیظ جسکا ایک سر اکرہ آتش تک پہنچ گیا ہے اور دوسرا سراسر مینور زمین سے منقطع نہیں ہوا پس اوپر کے سرے نے آگ پکڑ لی اور وہ آگ بہ تدریج نیچے اوترتی آتی ہے کہ جہاں تک مادہ کا سلسلہ ہے اوسکو جلا وہی مثلاً ایک فکیلہ بھرا کر دوسرے فکیلہ کے نیچے جو کہ روشن ہو ہر طرح رکھیں کہ بجھے ہوئے فکیلہ کا دھوان جلتے ہوئے فکیلہ کی کوآشک پہونچے تو وہ دھوان بوجہ دھومت کے جو کہ او میں سے روشن ہو جائیگا اور نیچے اوتر کر بجھے ہوئے فکیلہ کو روشن کر دے گا یا اگر وہ مادہ دخانی زمین سے منقطع ہو گیا ہے اور اوسکے اوپر کے سرے میں آگ پہونچ گئی لیکن بوجہ زیادتی کثافت کے او میں اشتعال نہ پیدا ہوا مگر تمام مادہ میں آگ پہونچ گئی تو جب تک وہ آگ اوس مادہ میں باقی رہے گی سرخی محسوس ہوگی جسکی کمی و بیشی اوس مادہ دخانی کی کمی و بیشی پر موقوف ہے اور اس کا دیر تک باقی رہنا مادہ کی غلظت و رقت پر مبنی ہے اسی حالت کو آسمانی سرخی کہتے ہیں اور اگر یہ مادہ دخانی بہت زیادہ غلیظ و کثیف ہے اور آگ جو اس میں تھی وہ بجھ گئی تو دھوین کی سیاہی محسوس ہوتی ہے اور چکنے پن کی وجہ سے وہ دھوان ہوا میں عرصہ تک قائم رہتا ہے اور کبھی بوجہ شفاف ہوا کے اور لطافت اوس مادہ کے جسم میں سے بخارات دخانی پیدا ہوئے تھے رنگ اوس کا سفید دیکھائی دیتا ہے اور کبھی بوجہ رنگت مادہ کے دیگر اقسام کے رنگ محسوس ہوتے ہیں یا بوجہ اقتضا اوس مقام کی ہوا کے جہاں سے یہ علامات دیکھے جاتے ہیں اُس کے

مختلف رنگ نظر پڑتے ہیں انہیں کا نام ہوات وکوات ہے۔

فصل چہارم بیان میں اسباب پیدا ہونے شمسیات

واضح ہو کہ آثار عکوسی میں سے شمسیات بھی ہیں یعنی کبھی کبھی صورتیں مثل قرص آفتاب کے ایسی روشن جیسے کہ شہاب ثاقب ہوتے ہیں دیکھی گئی ہیں انکو شمسیات کہتے ہیں جو کہ جمع ہے شمس کی آنکے تین سبب حکما نے بیان کئے ہیں۔ اول یہ کہ آفتاب کے مقابل میں ابر کشیف بہت صاف و شفاف ہوتا ہے اوسمیں ضو آفتاب کی محسوس ہوتی ہے دوسرے یہ کہ اس ابر نے آفتاب کی ضو کو قبول نہ کیا ہو بلکہ بوجہ شفافی کے شکل آفتاب کی اوسمیں دیکھائی دیتی ہو جس طرح آئینہ میں رنگ اور شکل اجسام کی دیکھائی دیتی ہے تیسرے یہ کہ جب بخار لزج (چپکدار) جسمیں فی الجملہ پکائی ہو بلند ہوا اور شکل کرومی اوسنے قبول کی جیسا کہ اجسام بسیط و اجسام مرطوب کا مقتضی ہوتا ہے اور اس مدور شکل میں اتنا بلند ہوا کہ کرہ آتش تک پہنچ کر شعلہ ور ہو گیا تو اوسکی شکل آفتابی ہو جاتی ہے اوسکو شمس کہتے ہیں اور بحر سے ثابت ہوا ہے کہ بوجہ کثافت مادہ کے یہ شمس چند روز تک باقی رہتا ہے اور بوجہ قرب کرہ آتش آسمان کی حرکت کے ساتھ یہ بھی حرکت کرتا ہے لہذا طلوع و غروب بھی اوسمیں محسوس ہوتا ہے اور قاعدہ حکمتہ سے لازم ہے کہ اس جسم شمس میں استحکام کے ساتھ مادہ کی ترکیب واقع ہو جاتی ہے لہذا دیر پا ہوتا ہے

اوسمین مادہ آبی و خاکی ثقالت کے ساتھ ہوتا ہے اور مادہ ہوائی و آتشیں ہفت
لہذا عرصہ تک قائم رہتا ہے یہ علامت اگر زمین ہو تو آفتاب کی روشنی سے
دیکھائی نہیں دیتی ہے البتہ پہلی شرط کے ساتھ جیسا کہ بیان کیا گیا مگر وسط
آسمان میں محسوس ہونگی بلکہ اگر اول شب میں دیکھائی دے تو جانب مغرب
ہوگی اور آخر شب جانب مشرق بوجہ تقابل آفتاب کے محسوس ہوگی۔

فصل پانزدہم بیان میں سبب ظاہر ہونے نیازک کے

واضح ہو کہ لفظ نیازک جمع نیزک کی ہے یہ اوس علامت کا نام ہے کہ آفتاب
کے دہنیہ یا مین ایک چتر مثل نیزہ کے طولانی ظاہر ہوتی ہے اور ایک طرف
اوس کنارنگ سرخ ہوتا ہے اور دوسری طرف سبز اور کبھی درمیان میں زرد رنگ
بھی دیکھائی دیتا ہے اسکے پیدا ہونے کا سبب یہ ہے کہ آفتاب کے کسی
جانب اجزاء بخاری شفاف پیدا ہوئے انکارنگ مرکب ہوتا ہے آئینہ یعنی
شفافی اور آفتاب کی ضو سے اور نگاہ میں یہ نیازک سیدھے جو دکھائی
دیتے ہیں اسکا سبب ان دو میں سے ایک ہو سکتا ہے اولاً یہ کہ اجزاء اونکے
وہ چھوٹے چھوٹے ٹکڑے دائرہ عظیمہ میں ہیں جو ایک دوسرے کے حصہ پہلو
فرض کیئے گئے ہیں دوسرے یہ کہ دیکھنے والے کا مقام ایسا واقع ہوتا ہے
کہ جو چتر مخدب اور کروئی شکل کی ہو وہ سیدھی دکھائی دے گی اور نیازک
صرف طلوع و غروب کے وقت دیکھائی دے سکتے ہیں کیونکہ ان وقت میں

آفتاب اکثر یہ اوس ابر رقیق کو تحلیل کرتا ہے جو اسکے مقابلہ میں واقع ہوتا ہے۔

فصل شانزدہم بیان میں سبب پیدا ہونے قوس قزح کے

واضح ہو کہ قوس کے معنی کمان اور قزح کے معنی رنگین کے ہیں اس کے ظاہر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب ہوا بوجہ بارش کے تر ہو جاتی ہے اور ابر رقیق خوب منعقد ہو گیا اور بوجہ باران کے اوہین مثل آئینہ کے چمک اور صفائی پیدا ہو گئی اور اسکی پشت کی جانب کوئی چیز تاریک ہوئی مثلاً پہاڑ یا ابر کثیف اور اتفاق سے اوسکے مقابلہ میں آفتاب قریب افق کے مشرق خواہ مغرب میں ہوا اور اوسکے سامنے کسی قسم کا ابر یا غبار یا بخار نہ ہوا تو عکس آفتاب کا اوس ابر رقیق پر جو سامنے ہے پڑتا ہے جیسے کہ آئینہ میں صورت دکھائی دیتی ہے اور اوس عکس میں مختلف رنگ کی قوس ظاہر ہوتی ہے جس میں اغلب ایک طرف سرخ رنگ معلوم ہوتا ہے اور دوسری طرف زنگاری اور کبھی درمیان میں انکے زرد رنگ بھی ہوتا ہے لیکن یہ بیان تین امور کی تحقیق کا محتاج ہے۔

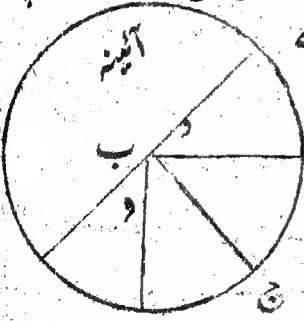
اول یہ کہ عکس آفتاب کا کیوں اس اُبر تک اور شفاف پر پڑتا ہے۔

دوسرے یہ کہ رنگوں کا اختلاف کیوں ظاہر ہوتا ہے۔

تیسرے یہ کہ مثل کمان کے یا یہ کہ ٹکڑہ دائرہ کا کیوں دکھائی دیتا ہے ہر سہ امور مذکورہ بالا کے سمجھنے کے واسطے اولاً تین باتیں بطور مقدمات کے

سمجھنا چاہیے۔

مقدمہ اول یہ ہے کہ جب ہماری آنکھ سے خط شعاعی جسم صقیل دار پر
مثلاً آئینہ وغیرہ کے پہنچتا ہے تو وہ خط اس جسم کے ایک فرضی نقطہ پر
جا کر متصل ہوتا ہے جس کا نام نقطہ اتصال شعاع رکھا گیا ہے اس نقطہ
شعاعی سے ایک دوسرا خط اس طرح فرض کیا جائے کہ سطح آئینہ پر مثل
عمود کے قائم ہو اور اسی نقطہ سے جو کہ عمود کا سر ہے ایک اور خط سطح
آئینہ پر فرض کیا گیا تو یہ خط اور خط اتصال شعاع مل کر نقطہ اتصال شعاع کے
قریب زاویہ پیدا کرے گا جس کا نام زاویہ اتصال شعاع رکھنا چاہیے
اور جب شعاع نظر سطح آئینہ پر پہنچی تو مقام اتصال سے منعکس ہوگی لہذا ضرور
سطح آئینہ پر ایک خط قائم ہوگا جس کو خط انعکاس کہیں گے اور جب وہ خط جسے
زاویہ اتصال شعاع پیدا کیا تھا بطور خط مستقیم کے بڑھایا جائے تو اُس کے
خط انعکاس کے درمیان ایک زاویہ پیدا ہوگا جس کو زاویہ انعکاس
کہنا چاہیے یہ دونوں زاویے اتصال و انعکاس ہمیشہ برابر ہونگے کیونکہ
عمود کے دونوں جانب واقع ہیں لہذا زاویہ قائمہ ہونگے۔ پس خط اتصال
شعاعی اور خط انعکاس کے اوپر بطریق استقامت جو چیز ہوگی وہ دیکھائی
دیگی اور جو خط کے سامنے ہوگی وہ نہ معلوم ہوگی اس شکل سے اس کو سمجھنا چاہیے
الف خط شعاعی ہے۔ ب نقطہ اتصال شعاع ہے



بیس خط عمودی ہے (زاویہ اتصال شعاع ہے)

ب خط انعکاس ہے اور زاویہ انعکاس ہے

پس اس بنا پر اس قسم کا ابرجیسا کہ بیان کیا گیا کہ شفاف مثل آئینہ کے گنجب آفتاب کے مقابلہ میں واقع ہوگا اور شعلہ نظر اس ابر آئینہ وار پر پڑے گی تو بوجہ شفاف ابر کے نظر کو جرم آفتاب کی جانب انکسار ہوگا لہذا جسم آفتاب اُس ابر میں دیکھائی دے گا صرف اس قدر جتنا کہ خط شعاعی اور خط انعکاس کے اوپر ہے۔

مقدمہ دوم یہ ہے کہ جب آئینہ بہت چھوٹا ہو اور اس کے سامنے بہت بڑا جسم رکھا جائے تو یقیناً جسم اُس آئینہ میں نظر نہ پڑے گا لیکن رنگت اس جسم کی آئینہ میں دکھائی دے گی پس اس طرح سے جب چھوٹے چھوٹے اجزاء تجارت کے بصورت ابر شفاف کے ہو گئے تو یقیناً اتنا بڑا جسم عظیم آفتاب کا اوسمین نہیں معلوم ہو سکتا لیکن رنگت آفتاب کی محسوس ہوگی اور یہ مسلم ہے کہ اصلی رنگ صرف دو ہیں ایک سفید دوسرا سیاہ اور باقی رنگ انھیں کے درمیان میں مختلف ترکیبوں سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ اگر کسی خاص رنگ کا آئینہ ہو اور اس کے مقابلہ میں دوسرے رنگ کا جسم رکھا جائے تو آئینہ میں جو رنگ دیکھائی دے گا وہ مرکب ہوگا اُس جسم کے رنگ سے و نیز آئینہ کے رنگ سے پس ان ہر دو مستلزمات کی رو سے جب ابر تنگ شفاف کی پشت پر جو کہ آفتاب کے سامنے ہے کوئی چیز تاریک مثل پہاڑ یا ابر غلیظ کے ہوگی تو وہ تاریکی اس طرف سے ابر پر منعکس ہوگی اور آفتاب چونکہ مقابلہ میں ہے تو اس کا رنگ بھی طرف سے ابر پر عکس ڈالے گا لہذا دیکھنے والے کو زرد رنگ اُس ابر تنگ میں محسوس ہوگا کیونکہ زرد رنگ کی نسبت یہ مسلم ہے کہ بہت سفید سی میں تھوڑی سی سیاہی ملائے سے پیدا ہوتا ہے لہذا جب دوسری

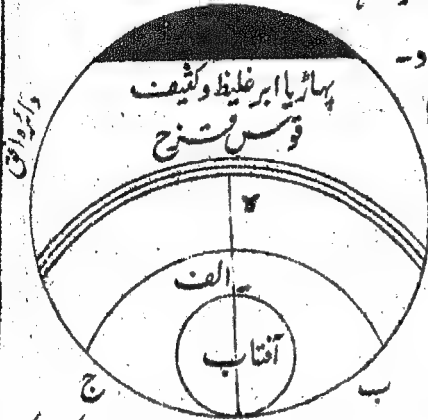
سمت آفتاب کی کامل روشنی میں دوسری جانب کی تھوڑی سی تیرگی
 ملی تو زرد رنگ محسوس ہو گا۔ پھر یہ کہ آفتاب کے گرد حصہ فضا کا بہت
 زیادہ روشن ہوتا ہے اور اس کے گرد گاس سے کم نہیں جبکہ یہ جزائر
 بخاری اس طرح پر ہوتے ہیں کہ جب وقت شعل بصر اپنی پڑ ملی تو منعکس ہو کر
 اس حصہ فضا کے جاے جو کہ گرد آفتاب کے بہت روشن ہے تو
 اس حصہ کا عکس و نیز اس تیرگی کا عکس جو کہ اُپر تنگ کی پشت پر ہے ملکر
 سرخ رنگ دیکھائی دیتا ہے کیونکہ آفتاب کی سفیدی اور روشنی
 اس حصہ فضا سے جو کہ اس کے گرد و ضرور زیادہ ہے اور وہ سفیدی اس
 حصہ فضا کی سیاہی سے نزدیک ہے جو کہ اس کے گرد واقع ہے اور یہ مسلم ہے
 کہ سفیدی میں جب شائبہ سیاہی کا ہو۔ اور پھر اوسمین سیاہ رنگ ملائیں تو سرخ
 رنگ پیدا ہو گا اسی طرح جب شعل بصر اس اُپر تنگ کے اجزائے منعکس ہو کر
 اس حصہ فضا پر پڑتی ہے جسکی روشنی اس حصہ سے کم ہے جو آفتاب کے قریب
 واقع ہے تو اس حصہ کے عکس سے جو کہ سیاہی سے نزدیک ہے اور اس
 سیاہی کے عکس سے جو اُپر میں پشت کی جانب سے پیدا ہوئی ہے سبز رنگ دیکھائی
 دیگا کیونکہ یہ مسلم ہے کہ جو رنگ سیاہی سے بہ نسبت سرخ رنگ کے زیادہ قریب
 ہو وہ سبز ہوتا ہے پس یہ دو حصے فضا کے جو کہ بیان کئے گئے قرص آفتاب کے
 گرد ہوتے ہیں یعنی اُپر کی جانب سے اور نیچے کی جانب سے بھی لندا ہمیشہ
 قوس تنج میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زرد رنگ جو کہ آفتاب کا رنگ ہے
 سرخ و سبز رنگ کے درمیان واقع ہے۔

مقررہ مضمون یہ ہے کہ دائرہ اوّل خطہ دور کو کہتے ہیں جو کہ کرہ یا سطح فرض
 کیا جائے پس ہر کرہ یا سطح پر جو دائرہ فرض کیا جائے اوسمین ایک نقطہ ایسا پایا جائیگا

کہ اوس سے تاہم دائرہ جسدہ خطوط کیلئے جائیں وہ آپس میں برابر ہوں چنانچہ
اسی نقطہ کو مرکز کہتے ہیں اور مرکز کے دائرہ کا نام محیط ہے اور جو خط مستقیم اس مرکز سے
گذر کر دونوں جانب محیط سے مل جائے اوسکو محور کہتے ہیں اور وہ دونوں نقطے
جہاں دونوں طرف خط محور جا کر تمام ہوا اُنکو قطب اوس کرہ کا کہتے ہیں اور وہ
دائرہ جو کہ کرہ پر اس طرح فرض کیا جائے کہ درمیان میں دونوں قطب کے مرکز
پر سے گزرے اُسکو منقطہ کہتے ہیں اور وہ دائرہ جو کہ کرہ زمین کے دونوں قطب سے
اسطر سے گزرے کہ کرہ کو دو حصوں میں فوق الارض و تحت الارض برابر تقسیم کرے
اُسکو افق حقیقی کہتے ہیں۔

پس ان امور کی بنا پر جبکہ سطح ہوا پر جہاں کہ ایسا ابر قائم ہے جہاں کہ قوس قزح
محسوس ہوتی ہے ایک دائرہ فرض کیا جائے جسکا مرکز قوس آفتاب ہو تو یقیناً
جسدہ حصہ دائرہ کا فوق الارض ہوگا اوس کے محاذ میں جسدہ برابر ہے اوس میں
آفتاب ہی دائرہ قوس کا محسوس ہوگا اور جب آفتاب نزدیک یا متصل افق کے
ہو تو ایک خط جرم آفتاب سے شخص ناظر پر گزرتا ہوا سطح افق پر فرض کیا جائے
اور اوس کی افق کا محور قرار دیں تو اس صورت میں جرم آفتاب دائرہ افق کا قطب
قرار پائے گا۔ اور وہ دائرہ فرضی جسکا مرکز آفتاب کو قرار دیا ہے جب بسیط
(کشادگی) افق پر سے اس طرح گزرے کہ مرکز افق کو قطع کرتا ہو تو وہ دائرہ افق کا
منطقہ ہوگا پس دائرہ افق اس منطقہ کو قطع کریگا اسطر سے کہ نصف دائرہ بالا سے
افق ہوگا اور وہ دیکھائی دیگا اور نصف جو زیر افق ہوگا وہ نہ دیکھائی دیگا اسی
وجہ سے قوس قزح نصف دیکھائی دیتی ہے اور جسدہ آفتاب افق سے
بلند ہوگا اسی قدر یہ قوس چھوٹی دیکھائی دیگی کیونکہ وہ دائرہ جسکا مرکز آفتاب ہے
جس مقدار پر کہ بسیط افق سے گزرے گا اسی قدر قوس کم ہوگی۔ چنانچہ

اس شکل سے کیفیت اسکی سمجھ میں آسکتی ہے۔ اس دائرہ کو دائرہ افق سمجھو۔
اور الف ہمیں شخص ناظر ہے اور ب سج وہ دائرہ ہے



کہ جسکا مرکز بزم آفتاب فرض کیا گیا ہو۔ د۔

ہ۔ وہ خط ہے کہ آفتاب کے لیکر ناظر پر ہوتا ہوا

دائرہ افق تک پہنچتا ہے

پس ایسی صورت میں ہمیشہ

قوسی صورت دیکھائی دیگی

اور جب آفتاب ناظر کے

سمت الراس سے قریب ہوگا تو قوس قزح نہ دیکھائی دیگی کیونکہ

اسوقت وہ دائرہ جسکا کہ مرکز آفتاب کو قرار دیا ہے وہ دائرہ افق کے

محاذ میں ہوتا ہے لیکن جب آفتاب برج جنوبی میں ہو یعنی میزان سے

تا بہ حوت تو البتہ جبکہ قریب بہ سمت الراس ہوگا تو قوس قزح چھوٹی سی جانب

شمال محسوس ہو سکتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ماہتاب کی قوس قزح شب

چارہ میں قریب بہ افق دیکھائی دے مگر اسکے رنگ آفتاب کی قوس

قزح سے کم ہونگے اور کبھی قوس قزح پانی پر سننے کے وقت دکھائی دیتی ہے

کیونکہ عکس آفتاب کا جیسا کہ اجزاء بخاری میں ظاہر ہوتا ہے ویسا ہی قطرات

باران میں بھی محسوس ہوتا ہے۔

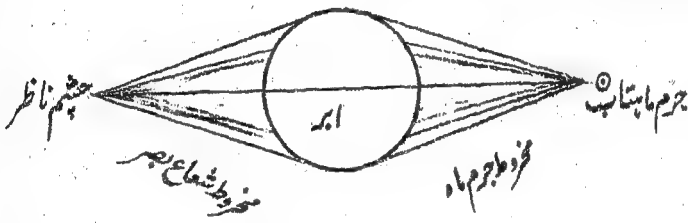
فصل ہفت دہم بیان میں سبب پیدا ہونے کے

بالہ اوس دائرہ روشن کو کہتے ہیں جو ماہتاب کے گرد اس طرح دکھائی دیتا ہے

کہ ماہتاب اسکا مرکز ہوتا ہے۔ اسکے پیدا ہونیکے تین سبب ہیں پہلے سبب کا
 سمجھنا ذرا دقیق و مشکل ہے جسکو حکماء سابقین نے بیان کیا ہے اور کہا ہے
 کہ سبب اسکا انوکھا بصر ہے ابر سے جرم ماہتاب پر چار شرط کے ساتھ۔
 اوّل یہ کہ ابر بہت صاف و شفاف ہو تاکہ نگاہ اوس سے منعکس ہو سکے
 دوسرے یہ کہ اجزا اوس ابر کے بہت چھوٹے چھوٹے ہوں و ایک دوسرے سے متصل نہ ہوں تاکہ
 بدون شکل کے صرف رنگ کو ماہتاب کے قبول کرین جیسا کہ بیان کیا گیا کہ اچھوٹا آئینہ
 رنگ کو قبول کرتا ہے مگر شکل اوس میں نہیں دیکھائی دیتی تیسرے یہ کہ اجزا اوس ابر کے
 بلحاظ رنگ کے سفیدی میں یکساں ہوں تاکہ دائرہ سفید محسوس ہو سکے ورنہ اگر مختلف
 ہوئے تو پورا دائرہ محسوس نہو گا چوتھے یہ کہ وہ اجزا ابر وضع میں مختلف نہ ہوں یعنی
 ماہتاب سے بعد میں سب برابر ہوں تاکہ وہ خطوط بصری جو اوپر پڑیں وہ بھی
 برابر ہوں اور وہ خطوط جو اُسے منعکس ہو کر جرم ماہتاب پر پڑیں وہ بھی برابر ہوں
 جب یہ چاروں شرطیں معلوم ہو گئیں تو جاننا چاہئے کہ مخروط اوس جسم کو کہتے ہیں کہ ایک طرف
 پتلا ہوتا جائے یہاں تک کہ ایک نقطہ پر جا کر منتہی ہو اس نقطہ کو اس مخروط اور اوس کے
 مقابل پر دوسرے سرے کو قاعدہ مخروط کہتے ہیں پس جب ہوا میں ایسا ابر ہو جس میں
 چاروں شرائط مذکورہ بالا پائے جائیں اور جرم ماہتاب کا اوس کے اوپر محاذ میں
 ہو اور نیچے اوس کے مقابلہ پر جسم ناظر واقع ہو تو دو مخروط اس طرح پیدا ہونگے کہ ایک
 اس مخروط جرم ماہتاب ہوگا اور دوسرا جسم ناظر اور قاعدہ دونوں مخروط کا ابر
 ہوگا اور دونوں مخروط کے اضلاع برابر ہونگے اور قاعدہ اونکا مدور ہوگا کیونکہ
 ماہتاب و مدورہ ناظر دونوں مدور ہیں۔

واضح ہو کہ اضلاع مخروطوں خطوط کو کہتے ہیں جو کہ قاعدہ مخروط سے اس
 مخروط تک کہنیچے جائیں۔ اور ثبوت اس بات کا کہ دو مخروط اس طرح پیدا ہوتے ہیں

یہ ہے کہ جب ہم ماہتاب کی جانب نظر کرتے ہیں تو اوسکی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک خط نقطہ بصر سے جرم ماہتاب تک کھنچا ہوا ہوتا ہے بعد اوسکے ہم نے یہ فرض کیا کہ نقطہ بصر سے چند خطوط اس ابر سے متصل ہوتے ہیں اور وہی خطوط جرم ماہتاب پر منعکس ہوتے ہیں پس اس صورت میں چن بثلث ایک دوسرے کے برابر بالائے ابر و زیر ابر پیدا ہوتے ہیں اور قاعدہ ان مثلثوں کا وہ خط مستقیم ہوتا ہے جو کہ نقطہ بصر سے جرم ماہتاب تک کھنچا ہوا ہے اور دیگر اضلاع ان مثلثوں کے وہ خطوط ہوتے ہیں جو کہ نقطہ بصر سے ابر تک اور ابر سے جرم ماہتاب تک کھنچے ہوئے ہیں تو لازم ہے کہ بعض اضلاع بعض کے برابر ہو گئے پس یقیناً اس صورت میں جہاں ابر ہے وہاں خط مدور قائم ہو کر بالہ پیدا ہو جائیگا اوسکی شکل حسب ذیل ہے۔



دوسرا سبب بالہ پیدا ہونیکا حکماء متاخرین کے قول کے موافق یہ ہے کہ جب ماہتاب کے محاذ میں ابر تنگ و لطیف ہوتا ہے اور نگاہ جرم ماہتاب پر پڑتی ہے تو بوجہ نور ماہتاب کے نگاہ میں ایک ایسی حالت پیدا ہوتی ہے کہ وہ ابر جو نظر اور ماہتاب کے درمیان میں ہے دیکھائی نہیں دیتا کیونکہ قوت حاسہ کی شان سے یہ ہے کہ جب وہ قومی محسوس سے منفصل ہوتی ہے یعنی اوسکا ادراک کرتی ہے تو اوسی وقت ضعیف محسوس کا ادراک نہیں کرتی مثلاً جب سخت آواز پر کان لگایا جائے تو ملائم آواز

نہ سنائی دیگی اسی طرح سے جب نظر مانتاب کو ادراک کرتی ہو تو دوسری چیز جو اس نور میں کم ہے نہ دیکھائی دے گی پس یہ ابر جو درمیان میں نظر اور مانتاب کے واقع ہو دیکھائی نہیں دیتا اور وہ مقام بطور روشن دان کے درمیان نظر اور ماہ کے واقع ہوتا ہے جسکی بنسبت اس کے اطراف میں تیرگی ہوتی ہے لہذا جرم ماہ کے گرد جو ابر ہے وہ بشکل دائرہ محسوس ہوتا ہے کیونکہ اس ابر کی اوس جانب جو روشنی پڑتی ہے وہ مدور ہے اور یہ دائرہ رنگ میں سفید اسوجہ سے دیکھائی دیتا ہے کہ جب ضو بخار لطیف و رقیق پر پڑتی ہے تو ہمیشہ سفید رنگ دیکھائی دیتا ہے۔

میسری وجہ قریب الفہم یہ ہے کہ جب ہوا پر ابر رقیق و لطیف پیدا ہوا اور دیکھنے والے کی نگاہ جرم مانتاب پر پڑی اور اسقدر ابر جو کہ چشم ناظر و جرم مانتاب کے درمیان ہے ایسا لطیف ہے کہ مانتاب کو دیکھنے اور نور کے نفوذ کرنے سے مانع نہیں اور روشنی مانتاب کی جو اس ابر پر پڑ رہی ہے وہ بہ نسبت قرص ماہ کی روشنی کے ضرور کم ہے لہذا ابر اور اوسکی روشنی محسوس نہیں ہوتی مگر قرص مانتاب کا دیکھائی دیتا ہے جیسا کہ دھنیں جو غلبہ نور آفتاب دیگر ستارے محسوس نہیں ہوتے پس درمیان میں ہالہ کے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابر نہیں ہے اور دائرہ کی سفیدی کی وجہ یہ ہے کہ جب شعلہ جسم شفاف پر پڑتی ہے تو اسکا عکس جسم تیزہ پر بھی سفید معلوم ہوتا ہے جس طرح آفتاب کی روشنی کا عکس پانی یا شیشہ پر سے جب دیوار پر پڑتا ہے تو وہ سفید معلوم ہوتا ہے اسی طرح جب نور مانتاب کا ابر شفاف پر پڑتا ہے تو اسکا عکس اوس ہوا تیسرہ پر پڑتا ہے جو کہ اس کے

متصل ہے لہذا سفید معلوم ہوتا ہے۔
 واضح ہو کہ جب قدر ماہتاب بدریت کے قریب اور سمت الراس کے
 نزدیک ہوگا اوتنا ہی ہالہ درست اور عظیم ہوگا جسکی وجہ ظاہر ہے اور کبھی
 بدرون ابر کے بھی موسم سرما میں ہالہ محسوس ہوتا ہے کیونکہ بوجہ سردی کے
 ہوا میں فے الجملہ رطوبت پیدا ہوی اور غبارِ دھانی نہونے سے وہ رطوبت
 ہوا کی باقی رہتی ہے اور شعلہ بصر منعکس ہو کر ہوا و رطوبت پر پڑتی ہے
 لہذا ہالہ معلوم ہوتا ہے یہ بھی ممکن ہے کہ آفتاب و ستارگان کے گرد بھی
 انہیں اسباب سے ہالہ دیکھائی دے۔

یہ سترہ آثار وہ ہیں جو مقعر (کرہ کا اندرونی حصہ) کرہ آتش سے
 متحد (کرہ کا بالائی حصہ) کرہ زمین تک واقع ہوتے ہیں لہذا انکو آثار
 علوی کہتے ہیں اور تین آثار کرہ زمین کے اندر واقع ہوتے ہیں انکو آثار
 سفلی کہتے ہیں جو آئندہ فصلوں میں مذکور ہیں۔

فصل سیم بیان میں سبب پیدا ہونی زلزلہ کے

واضح ہو کہ جب زمین کے اندر بخار یا دھان یا دونوں بوجہ حرارت آفتاب کے
 جو سطح زمین پر پڑی پیدا ہوئے۔ اگر گہی کے ساتھ ہیں تو زمین کی برودت نے
 انکی حرارت کو ٹھنڈا کر کے بٹھا دیا اور وہ زمین کے اندر اسی صورت سے
 رہ گئے جیسے کہ بالاسے زمین بخارات خفیف ہوا میں تحلیل ہو جاتے ہیں
 لیکن اگر وہ بخار و دھان اتنا زیادہ ہے کہ زمین کی برودت پر اسکی
 حرارت غالب آگئی تو وہ حرکت و قوت کر کے زمین سے باہر آتا ہے

اور اسی قوت کی وجہ سے زمین کو شکافتہ کر ڈالتا ہے اور باہر نکل کر ہوا میں منتشر ہو جاتا ہے یہ مثل اُس بخار و دخان کے ہوتا ہے جس سے کہ ہوا پر ابر بنتا ہے لیکن اگر اس درجہ قوت نہوی کہ زمین کو شکافتہ کر ڈالے بوجہ اس کے کہ زمین اُس مقام کی زیادہ سخت ہے اور اوسکے مسامات و منافذ بند ہیں تو اس بخار و دخان کی قوت سے زمین میں جنبش پیدا ہو جاتی ہے اسی کو زلزلہ کہتے ہیں اور یہ ہنزلہ اون بخارات سے کہ ہوتے ہیں جن سے بالاء زمین برق و صاعقہ پیدا ہوتا ہے۔

واضح ہو کہ زلزلہ اکثر کوہستان میں واقع ہوتا ہے اور ریگستان و شورہ زار میں نہیں ہوتا کیونکہ وہاں مسامات زمین کے بخارات نکل جانے کے لیے کھلے ہوتے ہیں برخلاف کوہستان کے کہ وہاں بخارات محض و محقق ہو کر زمین کو جنبش دیدیتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ زلزلہ سے زمین شکافتہ ہو کر وہاں چشمہ آب جاری ہو جاتا ہے۔

فصل نوزدہم بیان میں سبب پیدا ہونے

آواز کے زمین سے اور باہر نکلنے باد و آتش کے

زمین سے آواز نکلنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جب بخار و دخان کا مادہ زمین میں محبوس ہوا اور اجزاء ارضی میں ملکر غلیظ ہو گیا تو حرکت شروع پیدا ہو کر باہم ٹکرائے سے آواز زیر زمین پیدا ہوتی ہے اور اکثر زلزلہ کے وقت

ایسی آوازیں محسوس ہوتی ہیں اور کبھی بعد زلزلہ کے جب زمین شق ہوتی ہے تو آواز مہیب پیدا ہوتی ہے جیسا کہ بالا لے ہوا ہے اگر جتا ہے۔

اور زمین سے باد تیز نکلنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ مادہ دھانی و بخاری جو زمین میں محبوس ہے جب مقدار میں زیادہ ہوا اور آئین حرکت پیدا ہو کر کوئی منفذ و شکاف اُسکو زمین سے نکلنے کو مل گیا تو وہ باہر نکلتا ہے اور جو ہر ہوائی ہوتا جاتا ہے اور کبھی مثل بخار کے ہوا پر قائم رہتا ہے۔

لیکن زمین سے آگ نکلنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اسی مادہ دھانی میں جو زیر زمین محبوس ہے اگر دھنیت یا دھومت ہے اور اُس نے زیادہ حرارت پا کر حرکت کی اور قوت کے ساتھ زمین کو شکافتہ کر کے باہر نکلا تو شدت حرکت سے اُس حرارت میں آتش پیدا ہو کر شعلہ ور ہو جاتی ہے جیسا کہ ہوا میں برق پیدا ہو جاتی ہے خصوصاً اگر زمین میں مادہ گوگرد یا نفت کا ہو تو یہ اشتعال آتش کا مدتوں رہتا ہے اسی کو کوہ آتش فشان کہتے ہیں اسی حرارت کی وجہ سے آب گرم کے چشمے بہاؤں پر جاری ہو جاتے ہیں۔ اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ اگر مادہ حرارت کا لطیف ہوا تو بغیر زمین میں شکاف کے ہوئے مسامات زمین سے نکلنے لگتا ہے اور مثل نور کے بالا زمین روشن رہتا ہے چنانچہ ناہموار مقام اور گورستان میں اکثر مشاہدہ ہوا ہے۔

فصل بستم بیان اسباب پیدا آتش چشمہ
و آب کاریز و آب چاہ

واضح ہو کہ جب بخار زمین میں محبس ہو کر کسی جانب میل کرتا ہے اور برودت زمین کی تاثیر اس کے اجزا پر غالب آتی ہے تو اس میں صفت آبی یعنی رطوبت پیدا ہو جاتی ہے اور رفتہ رفتہ اس عمل کو مدد پہنچتے پہنچتے اتنی قوت ہوتی ہے کہ مسامات زمین کو شگافتہ کر کے کسی مقام سے پانی جاری ہوتا ہے اسی کو آب چشمہ کہتے ہیں۔ پس چشمہ سے پانی جاری ہونے میں تین امر ضروری ہیں۔ اول یہ کہ بخارات کا زمین میں محبس ہونا۔ دوسرے یہ کہ ایسے پر قوت ہوں کہ زمین کو شگافتہ کر دیں۔ تیسرے یہ کہ مسلسل بخارات کا صورت آبی قبول کرتے رہنا۔ اگر امر سوم نہ ہو تو جاری ہونا پانی کا منقطع ہو جائے گا اور اگر امر دوم نہ ہو تو وہ آب چشمہ نہ رہے گا بلکہ آب چاہ و کاریز کہا جائے گا کیونکہ جب بخارات میں اتنی قوت نہیں کہ زمین کو شگافتہ کر کے پانی ہو کر نکلیں تو وہ زمین کے اندر پانی ہو جائیں گے اور وہ پانی شگافوں اور خلجوں جگہوں میں بھر جائیگا اور نہ ہی کھودنے سے جب نکلنے کی راہ پیدا ہو جائیگی تو بخارات اندرونی کے حرکت سے پانی مسامات زمین سے نکلنے لگے گا یا یہ کہ خارج میں جو زمین بلند واقع ہے اس کو کھودنے سے پانی شیب کی جانب متوجہ ہو جائیگا پس صورت اول میں آب چاہ اور صورت دوم میں آب کاریز کہا جائیگا۔

اور علاوہ اسکے دوسری صورت پانی کے جاری ہونے کی یہ ہے کہ جب پہاڑوں پر سے برف گسل کر نیچے گرتی ہے تو ایسی زمین میں جہاں سنگ ریزہ ہوں اترتی جاتی ہے اور راہ پا کر چشمہ پانی کا جاری ہو جاتا ہے اور جب ایسے بہت سے چشمہ ایک مقام پر مل جاتے ہیں تو دریا ہو جاتا ہے پس بوجہ تابش آفتاب اس پانی سے بخارات پیدا ہوتے ہیں اور اسے

برفت و باران وغیرہ بنتا ہے اور یہ دورہ ہمیشہ مسلسل چلا جاتا ہے۔
 واضح ہو کہ جو امور ان بیس فصلوں میں بیان کئے گئے اُنکو آثار علوی کہتے ہیں
 اگرچہ بعض اُنہیں سے زمین کے اندر واقع ہوتے ہیں کیونکہ اصل میں ان آثار ہوائی
 وارضی کے اسباب تاثرات کو اکب سے پیدا ہوتے ہیں دوسرے یہ کہ مادہ
 انکا اصل میں بخار و دخان ہوتا ہے جنکا میلان طبعی اوپر کی جانب ہے اور ان
 آثار سے جو کچھ اشیا کہ درمیان کرہ آتش و کرہ زمین کے پیدا ہوتے ہیں اُنکو
 کائنات جو عالی کہتے ہیں جنکے تفصیلات آئندہ بیان ہونگے۔

باب سوم بیان علم معنیات

اس باب میں ایک مقدمہ اور پانچ فصلیں ہیں۔
 مقدمہ بیان میں حقیقت مزاج اور کیفیت اُسکے پیدا ہونے کی
 و بیان اقسام مرکبات۔

واضح ہو کہ محققین حکماء نے یہ قرار دیا ہے کہ جب عناصر جمع ہو کر ایک دوسرے
 میں امتزاج یعنی آمیزش پاتے ہیں تو اجزاء آبی اور ہوائی سے بوجہ اس کے
 کہ دونوں رطوبت میں شریک ہیں بخار پیدا ہوتا ہے اور اجزاء آتشی و خاکی
 سے بوجہ اس کے کہ دونوں یہوست میں شریک ہیں دخان پیدا ہوتا ہے
 اور ان دونوں کے باہم آمیزش سے اربع عناصر جمع ہو جاتے ہیں اور صوبت
 نوعیت ہر ایک عنصر کی بہ توسط اُس کیفیت کے جو ہر ایک کے لیے مخصوص ہے
 مادہ عنصری میں ہر ایک عنصر کے بواسطہ اُسکی کیفیت مخصوصہ کے اثر پیدا کرتی
 ہے اور ہر ایک عنصر ایک طور پر فاعل و موثر اور دوسرے طور پر منفعل و متاثر

ہوتا ہے یہاں تک کہ اُس کیفیت میں جو کہ ہر ایک کے فعل و انفعال سے پیدا
 ہوئی تمام اجزاء ایک دوسرے کے برابر ہو جاتے ہیں اسی کیفیت متوسط کو
 جو ان عناصر میں پیدا ہوتی ہے مزاج کہتے ہیں مثلاً آتش و آب کا استخراج
 اس طرح ہر جو کہ ہر جزو آتش کا ایک مقدار حرارت و پیوست کو جو اُس کے لیے
 مخصوص ہے اجزاء آب میں پہنچائے اور اجزاء آب اُس کو قبول کر کے
 اُسے برودت و رطوبت جو اُس کے لیے لازم ہے اجزاء آتش میں پہنچا
 دیں اور اجزاء آتش اُن کو قبول کر لیں چنانچہ انہیں سے ہر جزو میں آتش و آب
 چاروں کیفیتیں حرارت و برودت و رطوبت و پیوست کی پائی جائیں یعنی
 برخلاف اُس کیفیت کے جو حالت افراد میں ہر ایک عنصر کو حاصل تھی پس اسی کو
 مزاج کہتے ہیں جو عناصر کے استخراج یعنی فعل و انفعال سے پیدا ہوتا ہے
 واضح ہو کہ جن طرح عناصر یعنی بسایط چار ہیں اس طرح کلیات مرکبات بھی
 چار ہیں اول آثار علوی جنکا ذکر سابق کیا گیا کہ وہ مرکب غیر تمام الت ترکیب ہیں
 یعنی اُنکی ترکیب زمانہ معتد بہ تک قائم نہیں رہتی دوسرے معادن یہ ایسے
 مرکبات ہیں کہ مدت مدید تک اُنکی صورت نوعیہ اُنکی ترکیب کی حفاظت
 کرتی ہے یعنی اجزاء کو جدا نہیں ہونے دیتی بدون نشو و نما یعنی اُنکے اجسام
 و مقدار میں زیادتی نہیں ہوتی تیسرے نباتات یہ وہ مرکبات ہیں جنکی صورت
 نوعیہ ایک مدت تک اُنکی ترکیب کی حفاظت کرتی ہے خراب ہونے سے
 اور غذا پہنچا کر نمو پیدا کرتی ہے یعنی اُن اجزاء عناصر کو جو کہ اجسام سے علیحدہ
 ہیں جذب کرتی ہے اور وہ ہنجر لہ غذا کے ہو جاتے ہیں اور اسی ذریعہ سے
 انہیں نمو پیدا کرتی ہے یعنی مقدار میں بڑھاتی ہے چوتھے حیوانات یہ وہ
 مرکبات ہیں کہ اُنکی صورت نوعیہ اُنکی ترکیب کی حفاظت کرتی ہے غذا اور

نمونے مثل نباتات کے اور جس حرکت بالارادہ بھی پیدا کرتی ہے یعنی ان
 اجسام مرکب میں اشیاء کا دریافت کر لینا بوسطہ سمع و بصر و ذوق و قوت و حس و استیلا کرتی
 ہے اور جسم میں یہ حالت پیدا کرتی ہے کہ جب چاہے حرکت کرے چنانچہ اس
 آیہ شریفہ میں انھیں چار مراتب مختلفہ کی جانب اشارہ ہے کہ يَهْبُ
 لِمَنْ يَشَاءُ اِنَّا كُنَّا وَ يَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورُ اَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرًا وَاُنْثٰى
 وَيَجْعَلُ لِمَنْ يَشَاءُ عَاقِبًا پس ان میں مادہ سے اشارہ معادن کی طرف ہے
 کہ پیدا ہو کر خارج سے اثر کو قبول کرتی ہیں اور تکمیل پاتی ہیں مگر خارج میں
 اثر نہیں رکھتیں اور نہ سے اشارہ ہے مرتبہ بنائی کی طرف کہ خارج میں
 اثر رکھتے ہیں اور اجزاء عناصر کو خارج سے داخل میں کھینچ کر اپنے جسم نوع کی
 تکمیل کرتے ہیں اور نر و مادہ دونوں کو جمع کر کے اشارہ ہے مرتبہ
 حیوانیت کی جانب کہ صورت و قابلیت نر و مادہ کے ہم جدا اور ایک دوسرے
 علیحدہ ہے اور عقیم (بانجھ) سے اشارہ انار علوی کی جانب ہے کہ یہ مرتبہ
 ابتدائی میں اپنی تکمیل کے لیے نہ تو اثر پہنچاتے ہیں اور نہ تاثر ہوتے ہیں
 پس مرکب تام ترکیب یعنی معدنیات و نباتات و حیوانات کو موالید
 ثلثہ کہتے ہیں کیونکہ عناصر سے انکی خلقت ہوتی ہے اور ایک مدت تک
 باقی رہتے ہیں انہیں سے ہر ایک کے بشمار انواع اور ہر نوع میں بے انتہا
 افراد اور ہر فرد دوسرے علیحدہ اور غیر متشابه ہے اور وجہ اس اختلاف کی
 صلہ کے نزدیک مقدار عناصر کا اختلاف ہے کمی و بیشی میں یعنی
 ایک میں جز و آتش بہ نسبت دیگر عنصر کے غالب ہے اور دوسرے
 میں حیر و خاک کا زیادہ ہے علیہذا القیاس۔

فصل اول معدنیات کے ابتدائی قسم

واضح ہو کہ جو چیزیں کان میں پیدا ہوں انکو معدنیات کہتے ہیں ان معدنیات کے انواع بیشمار ہیں مگر حکماء سابقین نے انکے کلیات پانچ اقسام پر قرار دیے ہیں اسطرچہ کہ شے معدنی یا ذہنی (گداختہ ہونیوالی) یا غیر ذائب - غیر ذائب دو قسم پر ہے اول یہ کہ ایسا جسم خشک ہو کہ گداختہ نہ ہو سکے مثلاً یا قوت - دوسرے یہ کہ ایسا جسم تر ہو کہ گداختہ نہ ہو سکے مثلاً سیما ب لیکن ذہب اسکے تین اقسام ہیں ایک وہ گداختہ ہونے والا جسم کہ نہ تو آتش سے افروختہ ہو سکے اور نہ خالصک (مہتموزا) کو قبول کرے جیسے پھٹکری دوسرے وہ گداختہ ہونے والا جسم کہ آتش سے افروختہ ہو سکے مگر خالصک قبول کرے جیسے گوگرد - تیسرے وہ گداختہ ہونے والا جسم کہ خالصک کو قبول کرے مگر آتش سے افروختہ نہ ہو سکے مثلاً مس وغیرہ -

فصل دوم بیان اسباب پیدائش

کوہستان و جبریات

واضح ہو کہ جو اشیاء معدنی خشک کہ گداختہ ہو سکیں انکو جبریات کہتے ہیں انکی حالت سمجھنے کے لیے پہلی یہ جاننا چاہیے کہ سبب انعقاد (بستہ ہونا) اشیاء کا بھی تو بروت ہوتی ہے اور کبھی حرارتیں جسکے انعقاد کا موجب ہو

مثلاً موم یا روغن تو دہ ضرور حرارت سے گداختہ ہو جاتی ہے اور جسکے انعقاد کا سبب حرارت ہوتی ہے وہ آگ میں ڈالنے سے گداختہ نہیں ہوتی بلکہ اور زیادہ سخت و مضبوط ہو جاتی ہے جیسا کہ دیکھا جاتا ہے کہ مٹی کو پانی میں خوب گوندھنے سے آئین رطوبت و چپک پیدا ہو جاتی ہے پھر حرارت آفتاب کی رطوبت کو کم کر کے لزوجت زیادہ بڑھا کر ظروف گلی یا خشت کی ترکیب کو مضبوط کر دیتی ہے اور پھر آگ میں ڈالنے سے باقی ماندہ رطوبت بھی دور ہو کر پیوست ایسی غالب آ جاتی ہے کہ مثل پتھر کے ہو جاتی ہے اور اگر اور زیادہ گرمی دیجائے کہ کوئی جزو آبی باقی نہ رہے تو محض اجزاء ارضی خشک ہو کر جدا ہو جائیں گے اور وہی گل خاکستر ہو جائیگی۔

پس پیدائش کوہستان کی صورت یہ ہے کہ اصل میں یہ اجزاء خاک ہیں آئین جب رطوبت پانی کی ملی اور حرارت آفتاب نے اثر کیا تو آب و گل کے اجزاء میں آمیزش ہو کر بہ تدریج آئین لزوجت پیدا ہوئی اور مدتوں میں وہ بہتہ و منعقد ہو کر پتھر ہو گئے چنانچہ انکی نرمی و سختی اور سبکی و گرانہی باوجود مساوات جثہ و حجم کے بحسب آمیزش اجزاء کے ہوتی ہے جیسا کہ بیان کیا جائے گا اور جب تاثیر حرارت کی اجزاء کو وہ میں حد سے زیادہ ہو جاتی ہے تو پیوست غالب اگر بستگی جاتی رہتی ہے اور اجزاء جدا ہو کر ریگ ہو جاتے ہیں انکو ہوا یا بانوئین پریشان کر دیتی ہے اور یہی ریگ کبھی کیجا ہو کر بلبند ٹیکرے مثل پہاڑوں کے ہو جاتے ہیں اور ریگ کے مختلف رنگ مثل الوان ہائے سنگ ہوتے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اصل میں یہ سنگ پیرے تھے اور ریگ میں چونکہ پیوست زیادہ ہوتی ہے اسلئے پانی اُسکے اندر اوتر جاتا ہے اور تھوڑے پانی سے وہ بصورت گل نہیں ہو سکتی۔

اور سبب پیدا ہونے جو اہر اور اون حجریات کا جنہیں طراوت و صفائی
 وچمک ہوتی ہے یہ ہے کہ جب اُنکے اصل مادہ بخار و دخان نے آمیزش
 پا کر خوب بختگی و نفیج قبول کیا اور تاثر حرارت آفتاب سے اُنہیں صفائی
 وچمک پیدا ہوئی تو بعد منعقد ہو جانے کے جو اہرات و اجسام معدنی میں
 مثل لعل و یاقوت وغیرہ کے شفاف و درخشانی ظاہر ہوتی ہے اور ان
 جو اہرات و حجریات میں اختلاف الوان و اوزان و صفائی و روشنی
 بحسب اختلاف آمیزش بخار و دخان کے ہے جو کہ کیفیت اور کیفیت
 یعنی نفیج اور حرارت و برودت و رطوبت و یہوست سے عناصر کے پیدا ہوتی ہے
 الوان کے اختلاف کی تفصیلی وجہ آئندہ بیان ہوگی یہ حجریات جو کہ منجملہ اقسام
 پنجگانہ معدنیات کے غیر ذائب ہیں انکی حالت یہ ہے کہ حرارت نے انکے
 اجزا کو خوب متحکم کر دیا کہ گداختہ نہیں ہو سکتے اور نہ چوٹ کو قبول کرتے ہیں
 بلکہ بوجہ کثرت یہوست کے ٹوٹ جاتے ہیں۔

فصل سوم بیان سبب پیدائش سیلاب و نمک و گوگرد وغیرہ

واضح ہو کہ جو جسم معدنی مرطوب کہ نہ گداختہ ہو سکے اور نہ خالیسک کو قبول کرے
 وہ نہایت بے جملہ کو سیلاب کہتے ہیں اسکی پیدائش اسطرح ہوتی ہے کہ بخارات
 آبی و خاکی میں اسطرح آمیزش ہوئی کہ آئین بخار آبی کی مقدار زیادہ ہے
 پھر حرارت آفتاب سے پورے طور پر نفیج پا کر وہ منعقد ہو گئے اسکی سیلابت ہیں

استین چونکہ ایک مقدار بخارات لطیف خاکی کی موجود ہے لہذا انکی بیوست
 کی وجہ سے وہ پکڑا نہیں جاتا اور ہاتھ سے نکل جاتا ہے اور چونکہ تاثیر حرارت آفتاب
 سے اسکا انعقاد ہوا ہے لہذا آتش سے گداختہ نہیں ہوتا دوسرے
 وہ جسم معدنی جو کہ گداختہ ہوتا ہے مگر نہ تو خالص کو قبول کرتا ہے اور نہ آتش
 سے افر و خستہ ہو سکتا ہے مثل نمک و نوشادر و زاک (پھٹکری) وغیرہ
 انکو اجسام ملیتہ کہتے ہیں انکی پیدائش اسطرح ہوتی ہے کہ بخار و دخان کی
 باہم آمیزش اسطرح ہوتی کہ اجزاء آبی انہیں غالب ہیں اور نفع پورے طور سے نہیں ہوتا
 تو اجزاء عنصری مستحکم نہیں ہوتے پھر تاثیر حرارت آفتاب سے اجزاء آبی فی الجملہ
 منعقد ہو جاتے ہیں اور بحسب اختلاف مقدار اجزاء عناصر کیفیات اربعہ کے
 کوئی ایک قسم جسم ملحق پیدا ہو جاتی ہے اور چونکہ تھوڑی سی حرارت آفتاب نے
 انکو منعقد کیا ہے لہذا گداختہ ہو جاتے ہیں اور چونکہ انہیں رطوبت کمزور
 (چپک دار) نہیں ہے اور بیوست کا جزو غالب ہے لہذا آگ سے افر و خستہ نہیں ہوتے
 تیسرے وہ جسم معدنی کہ گداختہ ہو جائے اور افر و خستہ بھی ہو سکے مگر خالص کو
 نہ قبول کرے مثلاً لوگر و غیرہ کہ انکو اجسام مشتعلہ کہتے ہیں انکی پیدائش کی
 یہ صورت ہے کہ بخارات آبی و خاکی میں آمیزش قریب بہ اعتدال ہوئی
 اور انہیں رطوبت لزجہ و دھنیت پیدا ہو جاتی ہے اور کیفیت خمیر کی پیدا ہو کر
 اجزاء ہوائی اس کے اندر داخل ہو جاتے ہیں اور تھوڑی سی بروقت ان بخارات
 خاکی میں پہنچ کر انکو منعقد کر دیتی ہے جس سے یہ اقسام معدنی پیدا ہو جاتے ہیں
 انہیں اگر بخار خاکی فی الجملہ زیادہ ہے اور دھنیت کم تو زرد میخ (ہر تال) سرخ
 یا زرد و سیاہ ہو جاتا ہے اور اگر بخار خاکی و دھنیت فی الجملہ زیادہ ہے تو اسی
 قسم زرد میخ سے کبریت (لوگر) برنگ سفید و زرد و سرخ و کبود ہو جاتی ہے

اور اگر اجزاء آبی و ہوائی فی الجملہ بہ نسبت مادہ خاکی کے زیادہ ہوئے تو منعقد ہو کر جو ہر نقطہ (روغن برنگ سیاہ و سفید) پیدا ہوتا ہے اور چونکہ سبب انقاد اجسام متعلقہ کا وہ برودت ہے جسے اجزائے دخانی میں اثر کیا لہذا حرارت آتش سے گداختہ ہو جاتے ہیں اور چونکہ دہنیت اور رطوبت لڑجہ انہیں زیادہ ہے لہذا آگ سے ملتے ہی مشتعل ہو جاتے ہیں اور اجزاء دخانی و رطوبت لڑجہ کی وجہ سے خالیسک کو نہیں قبول کرتے فوراً ٹوٹ جاتے ہیں۔

فصل چہارم بیان اسباب پیدائش طلا و نقرہ و مس و آہن و غیرہ

پانچویں قسم معدنیات کی وہ اجسام ہیں جو گداختہ ہو سکیں اور خالیسک (ستھول) کو بھی قبول کریں مگر افر و خستہ نہ ہو سکیں انکو منطرقات (ستھور یا گھن یا ٹھانیو ایسے) کہتے ہیں انکی پیدائش کی یہ صورت ہے کہ بخارات آبی و خاکی میں آمیزش ہوئی اور انکے اجزاء میں دہنیت و لزوجت پیدا ہوئی اور خیمہ پا کر اجزاء میں کل طور سے آمیزش ہو گئی اور خارجی برودت جب انہیں پہونچی تو منعقد ہو گئے ایسی صورت سے جو قریب بہ اعتدال ہے پس اسنے یہ اقسام معدنی پیدا ہوئے جو گداختہ ہو جاتے ہیں کیونکہ سبب انکے انقاد کا برودت ہے اور افر و خستہ نہیں ہوتے کیونکہ اجزاء میں نہایت استحکام کے ساتھ آمیزش ہو گئی ہے اور خالیسک کو قبول کرتے ہیں کیونکہ لزوجت و دہنیت انہیں اعتدال کے ساتھ ہے یہ معدنیات چند اقسام پر ہیں جنکی پیدائش جو ہر سیلاب و گوگردی ہوتی ہے

اور وہ حسب ذیل ہیں۔
اول طبعی پیدائش کی یہ صورت ہے کہ مادہ سیماہ و گوگرد
 میں جب خوب نضج و صفائی پائی ہوئی اور کسی سبب سے دونوں میں باہم
 بوجہ اعتدال آمیزش ہو گئی یعنی دونوں مقدار میں برابر ہیں بعد نضج تام پاکر
 باہم متشابہ الاجزاء ہو کر بروقت خارجی سے منعقد ہو گئے تو اس جوہر کا نام
 طیار رکھا گیا۔

دوسرے فقرہ اسمین وہی دونوں جزو سیماہ و گوگرد کے بعد نضج و صفائی
 قبول کر نیکے اس طرح باہم ملے کہ جزو سیماہ کا غالب ہے اور آمیزش کے بعد
 پھر نضج تام پایا کہ متشابہ الاجزاء ہو گئے اور بوجہ بروقت خارجی کے منعقد ہوئے
 تو اس کا نام فقہہ رکھا گیا۔

تیسرے قلعی (رنگ) اسمین وہی دونوں جوہر سیماہ و گوگرد کے نضج
 و صفائی پاکر باہم ملے مگر جزو سیماہ کا غالب ہے اور امتزاج پاکر بدو نضج کے
 بوجہ بروقت منعقد ہو گئے تو اس کا نام قلعی ہے۔ اسمین چونکہ مادہ سیماہ
 و گوگرد کا متشابہ الاجزاء نہیں ہونے پاتا اور ہوائے ان کے اجزاء مادی میں منعقد
 ہوتے وقت محتسب ہو گئی انداقت کرنے سے ٹوٹ جاتی ہے اور بوجہ
 مختلف ریجائی کے جسامت میں بہ نسبت فقرہ کے زیادہ ہے یعنی اگر دونوں
 ایک مقدار میں ملی جائیں تو جسم قلعی کا زیادہ ہوگا۔

چوتھے سرب (سیا) اسکی پیدائش اس طرح ہوتی ہے کہ بخارات
 سیماہ و کبریت صاف ہوئے ہوں اور کچھ غبار آئینہ مل گیا ہو اور قبل
 نضج تام کے ایک دوسرے میں مل گئے ہوں اور بخارات سیماہی او نہیں
 غالب ہوں اور ملنے کے بعد بھی نضج نہ پایا ہو بلکہ بروقت کیوجہ سے منعقد

ہو گئے ہوں اُسکو سُرَب کہتے ہیں اور چونکہ جو ہر سُرَب کا انعقاد بعد امتزاج کے
 اُس وقت ہوتا ہے جبکہ جوہر سیما و جوہر کبریت باہم ملکر ایک نہیں ہونے
 پاتے انداجب جوہر سُرَب کو جلائیں تو وہ سُرَب ہو جاتا ہے جسکو راسِ سُرَب
 (سیندور) کہتے ہیں اور شکر کو علا سیما و کبریت سے بناتے ہیں۔
 پانچویں خارجی چینی و آہن چینی اُسکی پیدائش یوں ہوتی ہے کہ بخارات سیما و
 و کبریتی بہت صاف ہو کر بعد نفع تام کے اس طرح ملین کہ مقدار میں برابر ہوں
 لیکن پھر نفع نہ پائیں اور جلد برودت سے منعقد ہو جائیں تو وہ جوہر خارجی
 ہو جاتا ہے اور چونکہ بعد آمیزش کے نفع نہیں پایا اند اُسکو طلا خام کہتے ہیں
 یہی مسرق نفع و غیر نفع کا درمیان اس کے اور طلا محض کے ہوتا ہے۔

چھٹے مس (تانبہ) اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ وہی بخارات سیما و کبریتی
 مقوڑا سا صاف ہو کر مل گئے اور انہیں بخارات کبریتی زیادہ ہو گئے اور پھر وہ نفع
 پاکر خوب مشابہ الاجز ہو گئے اور برودت نے انکو منعقد کر دیا یہ جوہر مس کہا جاتا ہے
 ساتویں آہن (لوہا) کی خلقت اس طرح ہوتی ہے کہ بخارات سیما و کبریت
 صاف نہیں ہو گئے اور نفع تام نہیں پایا تھا کہ باہم برابر مقدار کے ساتھ مل گئے
 اور پھر بدون نفع کے بوجہ برودت کے منعقد ہو گئے تو وہ جوہر آہن ہو گیا۔

پس واضح کہ معدنیات میں جسکی ترکیب کے ضوابط دریافت ہوئے ہیں
 انکو حکمائے پانچ قسم پر قرار دیا ہے جیسا کہ سابق بیان کیا گیا یعنی حشرات
 جو اثرات لہیات و کثرتات و متطقات اور ان کے علاوہ دیگر اقسام کے
 معدنیات کو عقائر یعنی اصول ادویہ کہتے ہیں جو کہ مبرور آوارہ فلکی نباتات کی
 جڑیں ہو جاتی ہیں تاکہ سلسلہ تولد منقطع نہو ان عقائر میں ہر ایک کی خاصیت
 جدا گانہ ہے جو کہ امراض کے ادویہ ہوتے ہیں۔

اور واضح ہو کہ اہل کیمیا ان معدنیات یعنی طلا۔ نقرہ۔ قلعی۔ سُرَب۔ آہن چنی
مِس۔ آسن کو جہاں سببہ (سات اجسام) کہتے ہیں اور جو ہر سیما کو
ام الاجساد و جوہر کبریت کو اب الاجساد کہتے ہیں کیونکہ تو لہ اجساد سببہ کا انھیں
سے ہوتا ہے و نیز جوہر زہیق کو روح و جوہر کبریت و زہیق کو نفس سے بغیر
کرتے ہیں اور جب اس روح معدنی و نفس معدنی کو جہم معدنی میں جمع کر کے
حسب قواعد حکمت و صنعت کیمیائی امتزاج دین تو اس سے مُردہ زندہ
ہو جائے اور ہرگز نہ مرے جب تک بالکل نابود نہ ہو جائے مگر جنبش بھی
نہ کر سکے کیونکہ حرکت اسکی محض زندہ ہونے کے لیے ہو سکتی ہے۔
اور نہ عقل و ادراک اس میں ہو سکتا ہے۔

فصل پنجم بیان مراتب معدنیات و سیما

اختلاف وزان الوان و جہاں و ذائقہ وغیرہ

واضح ہو کہ معدنیات میں ہر ایک کے مراتب و اقسام اور ان کے وزان الوان
و ذائقہ میں اختلاف ہے اور ہر ایک ان میں سے کسی ایک کو کبھی سیما
سے تعلق رکھتا ہے پس اس فصل میں چند مضامین ہیں۔

پہلا مضمون بیان مراتب تجربات اور ان کے ناموں کا

واضح ہو کہ ہر ایک مرتبہ کے تین مراتب ہوتے ہیں۔ اعلیٰ۔ ادنیٰ۔ اوسط۔
 کیونکہ ایک حد تو اسکی کمال کی جانب ہے کہ اس سے زیادہ متصور نہ ہو تو وہ مرتبہ
 اعلیٰ ہے اور ایک حد نقصان کی جانب ہے کہ اس سے کمتر متصور نہ ہو یہ مرتبہ
 ادنیٰ ہے اور ان کے درمیان جو مرتبہ ہے وہ اوسط ہے۔ چنانچہ جہزیات میں
 اعلیٰ مرتبہ لعل و یاقوت کا ہے اور ادنیٰ مرتبہ سنگ سیاہ و کثیف کا ہے لعل کے
 مختلف اقسام ہیں رُمانی یعنی آتش کندی یعنی جگر کی بصلی یعنی پیاز کی طبخی
 یعنی خشک کپاس کے رنگ کا شمشئی یعنی زرد آلو کے رنگ کا لکڑی میں
 بہتر رہانی ہے اور یاقوت بھی رُمانی ہوتا ہے جسکو یاقوتِ احمر کہتے
 ہیں اور کبود۔ زرد۔ سبز و سفید بھی ہوتا ہے ان دونوں جو اہر میں بخاریمابی
 متصور ہوتا ہے۔ مرتبہ اوسط میں مشہور تریہ بن زمرہ۔ زبرجد۔ الماس
 فیروزہ۔ یشب۔ لاجورد۔ دہنہ فرنگ۔ عین المر۔ (اسنیا) کہ با عقیق۔ بلور۔ جریح
 مرجان۔ حرقص (خود) مقطایس (آہن ربا) غرض انھل (بھلگنے والا سرکہ سے)
 جالب مطر (پانی لانے والا) باقی اور انھین کے قریب قریب ہیں جنہیں شفاقی
 و چمک ہے انہیں شائبہ بخار جو ہر سیما کا متصور ہوتا ہے اور جو ہر ہو ابھی ان کے
 اجزائیں داخل ہو جاتا ہے اور جنہیں تیرگی ہوتی ہے انہیں بخار جو ہر کہریت کا
 متصور ہوتا ہے اور اجزاء آبی و خاکی انہیں خوب حکم ہوتے ہیں۔

دوسرے مضمون بیان سبب اختلاف

اوزان معدنیات

معدنیات کے اوزان میں اختلاف ہے یعنی دو قسم کی معدنی چیزیں ایک ہی
 حجم و قدر کی ہوں مگر ان کے وزن میں فرق ہو گا اسکے متعلق تین امر ہیں اول یہ
 جیسا کہ سابق بیان ہوا کہ عناصر دو قسم پر ہیں ثقیل و حقیف۔ باد و آتش خفیف
 ہیں اور آتش بہت زیادہ خشک کرنے والی اور آب و خاک ثقیل ہیں انہیں
 خاک بہت زیادہ ثقیل ہے۔ دوسرے یہ کہ پیدائش معدنیات کے بیا نہیں
 ذکر کیا گیا کہ وہ امتزاج بخار و دخان سے پیدا ہوتے ہیں۔ تیسرے یہ بھی بیان
 ہو چکا کہ امتزاج بخار آبی و خاکی میں مختلف صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں کبھی قبل
 امتزاج کے نفع ہوتا ہے کبھی بعد امتزاج کے اور کبھی نہیں ہوتا غرض یہ کہ ان حالات میں
 بہت اختلاف پیدا ہوتا ہے پس ان تین امور پر نظر کر کے جن جسم معدنی میں جزو آتش و بخار
 غائب ہو گا وہ ہلکی ہو گی اور جتنی جزو آبی و خاکی غائب ہو گا وہ زنی ہو گی اسی طرح ہر مادہ کی ہلکی و زنی
 اختلاف وزن کا مبنی ہوتا ہے و نیز جسمین دو وزن قسم کے بخارات کا صبح زیادہ
 ہو گا وہ زیادہ وزنی ہو گا بہ نسبت اس کے جسمین نفع کم ہوا ہے مثلاً جس چیز میں
 جزو آتش و ہوا کی دیگر ہر دو اجزاء پر غالب ہو گا اس کی یہ صورت ہو گی کہ جزو دخانی
 اس کا جسمین حرارت زیادہ ہے اس کے جزو بخاری پر غالب ہو گا تو بعد
 باہم امتزاج پانے کے۔ چونکہ جزو آبی اس میں کمتر ہے لہذا جزو خاکی میں بہت
 خمیر پیدا ہو گا اور جزو ہوا کی اجزاء خاکی میں بوجہ تخلخل کے داخل ہو جائیں گے
 لہذا اس کے اجزاء بلند و کاواک ہو کر حجم کو بڑھا دیں گے اور جب حرارت سے
 وہ جسم منقذ ہو جائے گا تو سبک ہو گا۔ اسی طرح جسمین جزو آبی و خاکی زیادہ ہو گا
 تو اس کی یہ صورت ہو گی کہ بخار و دخان اس میں معتدل یا قریب باعتبار
 ہونے سے امتزاج ان کا استحکام کے ساتھ ہو گا اور تھوڑی سی حرارت
 و برودت سے ان کا انفتاد ہو جائے گا اور بہ نسبت جسم اول کے زیادہ وزنی ہو گا

جیسا کہ دیکھا جاتا ہے کہ ریگ تھوڑے سے پانی میں سرشتہ ہو جاتی ہے مگر امتزاج اُسکا بوجہ بیست اجزاء ریگ و کمی اجزاء آبی کے مستحکم نہیں ہوتا پس ہوا اُس میں داخل ہو جاتی ہے اور تھوڑی سی حرارت میں اُسکا انعقاد ہو جاتا ہے برخلاف اُسکے اسی مقدار کی لطیف خاک میں جب اسقدر پانی ملا یا جا تو اُسکا خمیر بعد امتزاج کے مستحکم ہوتا ہے لہذا اُس میں ہوا کم داخل ہوتی ہے اور حرارت سے منعقد ہو جاتی ہے الغرض جب ان دونوں قسم کے اجسام کو وزن کریں تو جسمیں ریگ سے وہ سبک ہو گا اور جسم میں زیادہ اور جسمیں مٹی سے وہ وزنی ہو گا اور جسم میں کم۔ علیٰ ہذا القیاس ہر جسم معدنی جسمیں بخار آبی بہ نسبت بخار خاکی کے زیادہ ہو مثلاً سیما ب تو اُسکا وزن اُس جسم سے زیادہ ہو گا جسمیں بخار خاکی بہ نسبت بخار آبی کے زیادہ ہے جیسے کبریت اور ان ہر دو قسم کے بخار ات کا نفع قبل امتزاج و بعد امتزاج اگر کسی جسم میں اعتدال کے ساتھ ہے جیسے طلا و نقرہ تو اُسکا وزن اُسکے خلاف حالت والے جسم سے زیادہ ہو گا جیسے رُطوب و خارجینی پس ان امور کے لحاظ سے یہ تمام اختلافات غور و تامل کرنے والے کو معلوم ہو سکتے ہیں حکماء سابقین نے تو قسم کے جو عنصر معدنی کے اوزان کا تفاوت جو کہ ہر طرح حجم میں برابر ہوں حسب ذیل تحقیق کیا ہے۔

طلا - نقرہ - سیما ب - پُرب - آہن - مس و برنج - تلسی
روپے (کانسی) انہیں کو فلزات بھی کہتے ہیں جسکے معنی گذر آہستہ ہو جانے والے پتھر کے ہیں تعداد اوزان مذکورہ بحساب درہم کے ہے جو کہ تقریباً ۳۴۰ رطل رتی کا ہوتا ہے بموجب حساب طبعیہ کے نہ کہ بموجب حساب شرعیہ کے۔

تیسرا مضمون بیان اسباب مختلفہ الوان معدنیہ

حکماء سابقین کا اتفاق ہے کہ جو چیزیں دیکھی جاتی ہیں وہ بالذات ضو (روشنی) اور لون (رنگ) ہے اور دیگر اشیاء جو نظر میں آتی ہیں مثلاً شکل و مقدار و حرکت و سکون اور حسن و قبح یہ سب بہ توسط ضو اور لون کے مشاہدہ کی جاتی ہیں انھیں سے ہر ایک کے دو جانب ہیں یعنی ضو کے واسطے ایک توفضیہ دوسرے ظلمت اور لون کے واسطے ایک سفیدی دوسرے سیاہی اور باقی الوان انھیں کے درمیان ہیں اور انھیں سے پیدا ہوتے ہیں پس اصول الوان کے جو کہ سیاہی و سفیدی سے ترکیب پاتے ہیں وہ تین ہیں زرد سرخ سبز کیونکہ جب سفیدی میں شائبہ سیاہی کا جمع ہو جاتا ہے تو رنگ زرد پیدا ہوتا ہے اور جب سفیدی و سیاہی برابر ہو تو سرخ رنگ پیدا ہوتا ہے اور جب سفیدی میں سیاہی زیادہ ہو تو سبز رنگ پیدا ہو جاتا ہے اور پھر انھیں کی مختلف ترکیبوں سے دیگر رنگ پیدا ہوتے ہیں۔

جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ برودت جسم مرطوب کو سفید کرتی ہے اور جسم یابس کو سیاہ اور حرارت جسم مرطوب کو سیاہ کرتی ہے اور جسم یابس کو سفید پس جو جسم معدنی کہ سفید ہو وہ یا تو جسم مرطوب ہو گا جسکو برودت نے منعقد کر دیا یا جسم یابس ہو گا جسکو حرارت نے منعقد کیا یا یہ کہ شروع میں جسم مرطوب تھا اور بہ سبب برودت کے فی الجملہ منعقد ہوا تھا کہ اسی حالت العقاد میں ہیوست

اسمین پیدا ہو گئی اور حرارت نے اس کے انعقاد کو مکمل کر دیا اسی طرح جو جسم معدنی کہ سیاہ ہو وہ یا تو جسم یا بس تھا جو بروقت سے منعقد ہو گیا یا مرطوب تھا کہ حرارت سے

منعقد ہو گیا یا یہ کہ شروع میں مرطوب تھا کہ حرارت سے فی الجملہ منعقد ہوا پھر پوسٹ پیدا ہوئی اور بروقت نے اس کے انعقاد کو مکمل کر دیا علیٰ ہذا جو جسم معدنی کہ وقت انعقاد کے بوجہ ملنے سفیدی و سیاہی کے زرد ہو تو بعد انعقاد کے وہ زرد رہے گا یا جسم سرخ جسمین وقت انعقاد کے سفیدی و سیاہی بہ نسبت زردیکی زیادہ انداز سے ملی تو منعقد ہو کر سرخ ہو جا سکا اس طرح جسے جب سیاہی کی آمیزش زیادہ ہوئی تو منعقد ہو کر سبز رنگ ہو گا علیٰ ہذا لکھنا دیگر الوان بہ لحاظ مقدار آمیزش سیاہی و سفیدی منعقد ہو کر ظاہر ہونگے۔ یہ اسباب اختلاف ان اجسام کے مادہ و ذرات سے متعلق ہیں ان کے علاوہ دیگر اسباب تاثیر کو اکب سیارہ و ثوابت سے پیدا ہوتے ہیں۔

چوتھا مضمون بیان اسباب اختلافات طعم

طعم کے معنی وہ کیفیت ہے جو ذائقہ سے محسوس ہوا اس کے اقسام میں حلاوت (شیرینی) حموضت (ترشی) ملوحت (نکینی) دسموٹ (چربیلا پن) حرارت (تیزی) مرارت (تلخی) عفوضت (کھٹا پن) قبض (منہ میں خشکی پیدا کرنا) تفتاہت (بد مزگی) ان اختلافات کی پیدا کرنے والی حرارت ہوتی ہے یا بروقت یا کیفیت تو بہ طور کچھ دونوں کے درمیان میں ہو اور جو جسم کہ طعم کو قبول کرے وہ یا تو جسم لطیف ہو گا یا کثیف یا متوسط ان دونوں کے درمیان پس حرارت کے

عمل سے ان تین قسم کے اجسام میں تین مئے پیدا ہوتے ہیں اور تین مئے
برودت کے عمل سے اور تین مئے کیفیت متوسط سے پیدا ہوتے ہیں جنکی
تفصیلات درج ذیل ہیں۔

اول جو جسم کہ لطیف ہو اور حار تو وہ حریف یعنی تیز ہوگا اور اگر بار دہو تو
حامض یعنی ترش ہوگا اور اگر معتدل ہو تو سیم یعنی چرب یا ہوگا یہ تینوں مئے
عمل حرارت ان تین اقسام کے اجسام میں پیدا ہوتے ہیں۔
دوسرے جو جسم کہ کثیف ہو اگر حار سے تو تلخ ہوگا اور اگر بار دہے تو بکھٹا
ہوگا اور اگر معتدل ہے تو شیرین ہوگا پس یہ تین ذائقہ برودت کے عمل
سے پیدا ہوتے ہیں۔

تیسرے جو جسم کہ درمیان کثافت و لطافت کے متوسط ہو اگر حار ہے
تو شور یعنی نمکین اگر بار دہے تو قابض ہوگا یعنی منہ میں خشکی پیدا کرے اور الا
ہوگا اور اگر معتدل ہے تو تفتہ یعنی بد مزہ ہوگا پس یہ تین ذائقہ معتدل
حرارت و برودت سے پیدا ہوتے ہیں۔

باب چہارم علم نباتات کا بیان

اس باب میں نفس نباتی اور اسکی تین قوتوں کا ذکر کیا جائے گا و نیز
چند دیگر قوتوں کا بیان جو ان کے تحت میں ہیں اور اثبات اس امر کا
کہ نفس مزاج سے علحدہ ہے و دیگر امور متعلقہ۔

اس باب میں پانچ فصلیں ہیں

فصل اول تبدل کیفیت پیدائش نباتات بمعنی عناصر

واضح ہو کہ نباتات اُس قسم مرکبات میں سے ہیں جو کہ باتفاق حکماء عناصر کے امتزاج سے پیدا ہوتے ہیں چنانچہ بحث معدنیات میں بیان کیا گیا کہ سوا اقسام پنجگانہ کے باقی معدنیات عقاقیر یعنی دوائیوں کی جڑیں ہوتی ہیں جو کہ بعد نباتات میں چنانچہ جب یہ سبب تاثیر گردش ملائکہ و تکب کے امتزاج عناصر کا ہر قسم کے مادہ معدنی کے لیے مقدار و نیز کیفیت نضج و کیفیات اربعہ حرارت و برودت وغیرہ میں اُس درجہ پر اعتدال پاتا ہے جو کہ خلقت معدن سے زیادہ مرتبہ پر متصور ہے تو وہ امتزاج سبب پیدائش بیخ نباتی کا ہوتا ہے اور اسی مادہ سے بلحاظ اسکی مناسبت کے گیاه و درخت پیدا ہوتے ہیں اور یہ نبات اپنے خواص میں اُسی قسم معدنی سے مناسبت رکھتی ہے جس سے اُسکا مادہ نباتی پیدا ہوا پس اُسی مادہ معدنی نے عبور و ترقی کر کے درجہ نباتی حاصل کیا جیسا کہ دیکھا جاتا ہے کہ درخت مرجان دریاؤں اور قدیم حثیون میں اوگتا ہے اور ایک مدت کے بعد حرارت آفتاب سے پختہ ہو جاتا ہے اُسکے معنی یہ ہیں کہ اصل میں مادہ اُسکا جحری تھا لہذا بنا بر قواعد پیدائش مادہ ہاے مرکبات یہ ہو سکتا ہے کہ دو یا زیادہ مادہ معدنی کی باہم آمیزش سے مادہ نباتی پیدا ہو جو کہ انہیں مادوں سے مناسبت رکھتا ہو۔ چنانچہ اقسام معدنیات پنجگانہ میں جو نبات کہ مادہ جحری سے پیدا ہوتی ہے وہ ایک نہایت مستحکم جڑ ہوتی ہے جو کہ زیر زمین زیادہ عمل کرتی ہے اور بالائے

زمین اسکا نشوونما کم ہوتا ہے یا یہ کہ اس قسم کا تنا درخت کا ہو جاتا ہے کہ صلب و سرب (پزمرہ) ہو اس میں شاخ و برگ کم ہوں اور بے ثمر ہو یہ قسم نبات کی بہت دیر پائی ہوتی ہے اور طبیعت اسکی برودت و ہیوست کی جانب مائل ہوتی ہے اور طعم میں عفوصت و قبض سے بہت نزدیک۔ اور جو نبات کہ مادہ سیاب سے پیدا ہوتی ہے اس میں بیخ و ریشہ کم ہوتا ہاں بالائے زمین زیادہ بلند ہوتی ہے اور بے ثمر طبیعت میں گرم و تر طعم میں چرب و سلا پن رکھتی ہے۔

اور جو نبات کہ مادہ متطرقات سے پیدا ہوا اسکی بیخ و ساق افسردہ ہوگی مگر باثر اور ثمر اسکا چرب اور خوش مزہ ہوگا اور طبیعت میں معتدل درخت اسکا بلند ہوگا۔

اور جو نبات کہ مادہ مشتعلات سے پیدا ہو وہ بلند ہوگی اور بار دار جسمیں چرب و سلا پن اور گرمی ہوگی اور جڑ اسکی مضبوط ہوگی۔ اور جو نبات کہ مادہ بلحیات سے پیدا ہو وہ از قسم گیاه کے ہے بے ساق و بے مدار۔

اور جو نبات کہ ترکیب مادہ ہائے حجرات و متطرقات و مشتعلات سے پیدا ہو وہ بلند قامت و پر مدار مگر بے بہرہ ہوگی الغرض اسی طرح مختلف ترکیبات سے مختلف اقسام کے نباتات کو قیاس کرنا چاہیے۔ کہ معدنیات کی مختلف ترکیبات سے بلحاظ قلت و کثرت و اختلاف نفع و عدم نفع و کیفیت امتزاج کے بے شمار اقسام پیدا

ہوتے ہیں سیلے نباتات کے قسام لا تحصی ہیں

فصل دوم بیان نفس نباتی کا اور اس بات اس امر کا کہ نفس علاوہ مزاج کے ہے

واضح ہو کہ اصطلاح حکمتہ میں نفس کا چار جسم کی نسبت زیادہ مستعمل ہے
نفس فلکی۔ نفس نباتی۔ نفس حیوانی۔ نفس انسانی۔ ان میں سے اول کو نفس
سماوی (بلند) اور باقی کو نفوس ارضیہ کہتے ہیں۔ علاوہ ان کے نفس معدنی
بھی صحیحاً و ضمناً مستعمل ہے۔

نفس جاننا چاہیے کہ حقیقت میں نفس وہ چیز ہے جو کہ حافظہ و
مدبّر جسم ہو لہذا جبکہ مرکبات یعنی معادن و نباتات و حیوانات کی
نسبت نفس کی جانب کیجائے تو اس سے مراد وہ چیز ہے جو کہ جامع اور
احاطہ کرنے والی اس مرکب کے اجزاء و غرضی کی ہو اور نہ حفاظت کرنے والی
اس جسم کے مزاج کی ہو اور جو چیز کہ جامع اجزاء جسم اور اس کے مزاج کی حافظہ
ہو تو تاثیر کو اکب و گردش افلاک سے اس جسم پر یہ بات صادق آتی ہے
کہ مادہ اس جسم کا بہ تدریج ایسا ہو جاتا ہے جملین یہ حالت پیدا ہو جائے
اپس اس بیان کا لازم آتا ہے کہ نفس علاوہ مزاج کے ہے یعنی مزاج کا حافظہ
ہے۔ دلیل صریح اس پر یہ ہے کہ معدنیات کے باب میں یہ بیان ہو چکا
کہ مزاج اس کیفیت کو کہتے ہیں کہ جو عناصر کے باہمی امتزاج سے جسم میں
پیدا ہوتی ہے پس ظاہر ہے کہ پیدا ہونا مزاج کا اور ایک مدت تک
اس کا باقی رہنا و امر کا محتاج ہے۔ اول وہ امر جو کہ عناصر کو بقدر و جبر

یعنی اپنی قوت جمع کرے تاکہ انہیں باہم آمیزش ہو دوسرے وہ امر جو کہ ان جمع شدہ عناصر کی حفاظت کرے تاکہ مزاج قائم و باقی رہے پس امر اول سبب وجود مزاج کا ہے اور امر دوم سبب اسکے بقا کا لہذا ان دو امر و نکو جامع و حافظ کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور مراد اُسے نفس جو لہذا مزاج محتاج نفس کا ہوا اور نفس علیحدہ مزاج سے ثابت ہو گیا اور جس وقت اس نفس میں یہ قوت و حالت جمع و حفظ کی باقی نہ رہے اور گردش افلاک و کواکب سے اُس میں سُستی و فتور ایسا پیدا ہو جائے کہ عناصر کو جمع و حفظ نہ کر سکے تو یہ حالت باعث موت و فنا کی ہوتی ہے اور وہ جسم جس سے اس نفس کا تعلق تھا وہ مردہ کہا جائیگا لہذا مرکبات کے چار نفس ہیں۔

اول نفس معدنی جس کو نفس طبعی کہتے ہیں کیونکہ چار طبائع سے پیدا ہوا دوسرے نفس نباتی۔ تیسرے نفس حیوانی چوتھے نفس انسانی۔

فصل سوم بیان قوتہائے نباتات اور انکی حکمت و مصلحت کا

واضح ہو کہ نفس نباتی میں تین قوتیں لازم ہیں اول غافریہ (غذا پہونچانوالی) دوسرے نامیہ (اوگانیاوالی) تیسرے مولدہ (پیدا کرنیوالی) اصطلاح حکما میں انکو قوایے طبیعیہ کہتے ہیں کیونکہ جسم کی طبیعت سے پیدا ہوتی ہیں۔ اول غذا دیں سے کوئی نفس ارضی خالی نہیں وہ قوت ہے کہ اجزاء عناصر کو خارج سے جسم نباتی کی جانب کھینچ کر انکو بالفعل مشابہ بدن کے

کر دیتی ہے تاکہ بدل مایہ تبدیل ہو جائے یعنی جو پیر جسم سے بواسطہ گردش
 افلاک کم ہو گئی ہے اس کے بدل و قائم مقام یہ اجزا ہو جائیں اور جو پیر بدن سے
 بحر و آبیان کم ہو جاتی ہے وہ رطوبت ہے کہ حرارت اس کو تحلیل کر دیتی ہے
 پس حکمت الہی اس قوت کے پیدا ہونے میں یہ ہے کہ از روئی مسلمات
 حکما یہ مقرر ہے کہ جب مادہ ہر مرکب کا قریب بہ اعتدال پہنچتا ہے تو مبداء
 فیاض سے بواسطہ تاثیر فلکی اس میں نفس کا فیضان ہوتا ہے اور جس قدر
 اس میں اعتدال زیادہ ہوگا اس قدر وہ نفس جو اس سے متعلق ہوگا وہ
 بہتر و شریف تر ہوگا اور یہ بھی مقرر ہے کہ ہر مزاج جسمین اعتدال ہو وہ
 بالضرور حرارت جزو آتشی سے خالی نہ ہوگا اور نیز ہر نفس میں نفوس مرکبہ میں
 سے ایک کیفیت حرارت کی پیدا ہوتی ہے جو اس نفس کے افعال کا
 آلہ ہوتی ہے اس کو حرارت غریزی (طبعی) کہتے ہیں یہ دونوں حرارتیں
 طبعی جس جسم میں ہوں تو لازم ہے کہ اس جسم کی رطوبت کو تحلیل کرین خصوصاً
 جبکہ حرارت غریبہ یعنی حرارت خارجی مثلاً حرارت آفتاب کی کسی جسم پر پہنچی
 تو ان دونوں حرارتوں کی معین ہو کر تحلیل رطوبات میں زیادہ عمل کرے گی
 پس اگر خارج سے رطوبت اس جسم میں نہ پہنچے کہ بدل مایہ تبدیل اس
 رطوبت کی ہو جو کم ہو گئی ہے تو یقیناً مزاج اس جسم کا فاسد ہو کر ترکیب
 فاسد و فانی ہو جائے گی لہذا حکمت قانون قدرت کی مقتضی وجود قوت
 غاذیہ کی ہوئی تاکہ بقدر امکان بدل مایہ تبدیل ہو پختا ہے۔

دوسرے نامیہ وہ قوت ہے جو قوت غاذیہ کے جمع کئے ہوئے مادہ کو
 بہ تدریج جسم کے اجزاء و مادہ میں بحسب مناسبت ذات جسم افزہ کرتی ہے
 طول و عرض و عمق میں یہاں تک کہ وہ ذات اپنے حد کمال کو پہنچ جائے

تیسرے مولدہ وہ قوت ہے جو کہ قوت غاذیہ کے جمع کیے ہوئے
 مادہ میں سے تھوڑا سا علیحدہ کر لیتی ہے تاکہ وہ مادہ دوسری ذات کی خلقت
 کا ہو سکے جو کہ اسی ذات کی نوع میں سے ہو۔ اس قوت کے پیدا ہونے میں
 یہ حکمت ہے کہ اقتضاء وجود الہی اور اسکی عنایت ازلی وابدی اس امر کی جو یا
 ہوتی ہے کہ موجودات کی ہر نوع ہمیشہ باقی رہے تاکہ کمال وجود کا اور بقا ہر نوع
 موجودات مرکبہ کا حاصل ہو اور اسکی یہی صورت ہے کہ ہر نوع میں ایک
 ذات سے دوسری ذات کا سلسلہ تولید قائم رہے لہذا یہ حکمت مقتضی اسکی ہے
 کہ جسم بناتی ہیں ایک ایسی قوت ہو کہ اپنے مثال پیدا کر سکے اسیکو قوتہ مولدہ کہتے
 ہیں اور حکمت الہی قوت نامیہ کے وجود میں یہ ہے کہ جو مادہ قوتہ تولدہ نے
 تولید مثل کے لئے علیحدہ کیا ہے وہ چونکہ مقدار میں اس ضرورت کے لئے
 کافی ہے لہذا قوت نامیہ اس مادہ میں سے جو کہ قوت غاذیہ جمع کرتی ہے
 تھوڑا تھوڑا بہ تدریج لیتی جاتی ہے تاکہ بقدر ضرورت اس ذات کے لئے
 کافی ہو جس سے قوتہ مولدہ دوسری ذات پیدا کر سکے۔

واضح ہو کہ قوتہ مولدہ کا اجزاء مادہ کو بقدر ضرورت پیدا کرنے کے
 لیے جمع کرنا و طرح پر ہے۔ ایک یہ کہ اجسام مرکبہ کے اجزاء جن سے تولید
 مثل ہوتی ہے زمین سے جدا ہونے مثلاً نباتات تو اسکو تولد کہتے ہیں
 کیونکہ اجتماع اجزاء کا پیدا ہونے والی ذات کے لیے اُسی ایک جسم کے
 نفس سے متعلق ہے جس سے تولید مثل ہوگی۔ دوسرے یہ کہ اجسام مرکبہ کے
 اجزاء زمین سے علیحدہ ہو گئے ہوں مثلاً حیوانات تو اسکو تولد کہتے ہیں کیونکہ
 اجتماع اجزاء کا پیدا ہونے والی ذات کے لئے نر و مادہ کے جفت ہونے
 سے حاصل ہوتا ہے۔

حکماء متاخرین نے قوت مولدہ کو دو طرح پر منقسم کیا ہے ایک مقصورہ دوسری محض مولدہ۔ مقصورہ وہ ہے کہ ہر جزو کو جسم کے اس شکل پر جو اس کے لئے مقتضی ہے مشکل کرتی ہے جس سے دانہ اور تخم کی صورت حاصل ہوتی ہے یا یہ کہ جسم میں خطوط و نشانات یا اور کسی قسم کی کاداکی پیدا کرتی ہے جیسا کہ نباتات و حیوانات میں ظاہر ہے۔ پس مقصورہ کی بھی دو قسمیں ہوں گی۔ ایک وہ جس سے دانہ پیدا ہوتا ہے۔ دوسرے وہ جس سے تخم حاصل ہوتا ہے لہذا مقصورہ سے اجزاء مختلفہ حیوانات کے یا بیل سے تین نباتات کے صورت پذیر ہوتے ہیں۔

فصل چہارم بیان ان قوتوں کا جو کہ قوت ہاے نفس نباتی کی خادمین

واضح ہو کہ وہ قوت طبعی جس کا فعل یہ ہو کہ دوسری قوت کے فعل کو پیدا کرتی ہو تو اس دوسری قوت کو خادم کہتے ہیں جیسا کہ کسی شخص کے خادم کا فعل کار بخیر و مکر کے سرانجام دہی کے لئے ہوتا ہے پس قوت غاذیہ کے چار خادم ہیں اول جاذب یعنی وہ قوت جو جسم کی غذا کو باہر سے جسم کے اندر جذب کرتی ہے۔ دوسرے ماسک یعنی وہ قوت جو جذب کی ہوئی غذا کو جسم میں کچھ عرصہ تک روکتی ہے۔ تیسرے ہاضمہ یعنی وہ قوت جو کہ غذا کو جسم کو مہرہ (پختہ) کرتی ہے تاکہ کام میں آ سکے۔ چوتھے وافعہ یعنی وہ قوت جو کہ ہاضم شدہ غذا سے جو فضلہ و گندہ رہ جائے اس کو جسم سے دفع کرتی ہے

اور کیفیات اربعہ یعنی حرارت و برودت و رطوبت و یبوست ان چاروں قوتوں میں سے ہر ایک کی خادم ہیں۔ پس قوتہ غاذیہ ان آٹھ خادموں کے ساتھ قوت نامیہ کی خادم ہے اور قوتہ نامیہ ان نو خادموں کے ساتھ قوتہ مولدہ کی خادم ہے اور قوتہ مولدہ ان دس خادموں کے ساتھ نفس نباتی کی خادم ہے چنانچہ نفس نباتی کے گیارہ خادم ہیں۔

فصل پنجم بیان ترتیب قوتہائے نباتی اور

احسن کار او نکاحا معطل ہو جانا

واضح ہو کہ قوتہ غاذیہ وجود میں مقدم ہے قوتہ نامیہ پر کیونکہ غاذیہ کے فعال مقدم ہیں نامیہ کے افعال پر اس طرح نامیہ مقدم ہے مولدہ پر کیونکہ نامیہ سے ذات کامل کرنا متعلق ہے اور مولدہ سے بقاء نوع متعلق ہے پس سلسلہ وجود کا اسی طریقہ سے قائم ہے کہ ہر مقدم سبب وجود اپنے موخر کا ہوتا ہے۔ اور معطل ہونا ان قوتوں کا اس طرح پر ہے کہ اولاً قوتہ نامیہ معطل ہوتی ہے کیونکہ ابتداء حال میں ہر جسم کا جثہ کم ہوتا ہے اور قوتہ غاذیہ اس بات پر قادر ہوتی ہے کہ رطوبات کو اس مقدار سے زیادہ جمع کرے جو کہ بدل یا تحلیل ہوتے ہیں لہذا قوتہ نامیہ اس مقدار زائد کو صرف کرتی ہے اور آخر کار جب جثہ جسم کا زیادہ ہو جاتا ہے اور وہ غذا وافر کا محتاج ہوتا ہے تو قوت غاذیہ اس بات سے عاجز ہوتی ہے کہ رطوبات کو اس مقدار سے زیادہ جمع کرے جس قدر کہ وہ غذا حرارت غریزی کی ہوتے ہیں بلکہ وہ تو اس قدر رطوبات کو جذب کرتی ہے

جو کہ ل مایقفل کے مساوی ہوتے ہیں لہذا قوت نامیہ معطل ہو جاتی ہے
 یا یہ کہ کبھی چ لسی خاص سبب عارضی و خارجی کے وہ معطل ہو جاتی ہے اسکے بعد
 قوت مولدہ معطل ہو جاتی ہے اس طرح یہ کہ جب قوت غاذیہ بوجہ طول مدت
 یا کسی دوسرے سبب سے بدل مایقفل کو پورے طور پر جمع نہیں کرتی جس سے
 کہ قوت مولدہ کچھ حصہ لیکر صرف کر سکے تو وہ اپنے عمل سے باز رہ کر معطل ہو جاتی
 ہے ان دونوں قوتوں کے معطل ہو جانے کے بعد قوت غاذیہ ایک زمانہ
 تک باقی رہتی ہے یہاں تک کہ بہ تدریج وہ بھی اپنے عمل سے معطل ہو جاتی
 ہے اور یہی سبب اجل کا ہوتا ہے اگر جسم نباتی ہے تو خشک ہو جاتا ہے
 اور اگر جسم حیوانی ہے تو حس و حرکت سے باز رہتا ہے اس کا نام موت ہے

باب پنجم علم حیوانات کا بیان

واضح ہو کہ منجملہ موالید ثلاثہ کے مولود سوم حیوان ہے اسکے نفس و قوتوں
 و دیگر امور متعلقہ اس باب میں بیان ہونگے جو کہ پانچ فصلوں پر مشتمل ہے۔

فصل اول بیان پیدائش حیوانات اربعہ عناصر سے

واضح ہو کہ حکما کا قول یہ ہے کہ جس قدر مزاج نزدیک بہ اعتدال ہوگا اسی قدر
 وہ نفس جو اس سے متعلق ہو اثرات ہوگا۔ پس جاننا چاہیے کہ جب مادہ
 عنصری مزاج پیدا کر کے اس قابل ہوتا ہے کہ تعلق نفس معدنی کا اس سے
 ہو اور کسی ایک قسم معدنیات میں سے شمار کیا جائے تو اولاً بسبب تاثیرات

فلکی اعتدال اُس مادہ کا زیادہ ہوتا ہے اور قابل اسکے ہوتا ہے کہ نفس نباتی
 آسمین پیدا ہو بعدہ پھر تاثر افلاک و انجم سے جب اُسے مادہ میں اعتدال کا اضافہ
 ہوا تو وہ جو یا ایسے نفس کا ہوتا ہے جو اُس سے زیادہ بہتر و شریف تر ہو پس وہ نفس
 جو اس مادہ کے درجہ اعتدال سوم میں پیدا ہوا اسکو نفس حیوانی کہتے ہیں
 جس سے مراد و حالت ہے جو کہ بواسطہ تاثر افلاک اُس مادہ میں پیدا ہو کہ جسم
 میں جس و حرکت اختیاری ظاہر ہونے کا سبب ہو۔

لہذا مرتبہ اعتدال سوم کے قبول کرنے کو مرتبہ حیوانیت کہتے ہیں اور چون کہ
 یہ وہی ایک مادہ ہے جس میں تین قسم کے اعتدال پیدا ہوتے ہیں لہذا جب
 نفس حیوانی اس مادہ سے متعلق ہوا تو حکمتہ آہی مقصفی ہوتی ہے کہ اُس میں
 نفس معدنی و نفس نباتی بھی حاصل ہو پس اثر نفس معدنی کا یعنی حفظ صورت
 اور اثر نفس نباتی یعنی اعتدال و افادہ و تولید مثل و اثر نفس حیوانی یعنی جس و حرکت
 اختیاری یہ ہر سہ نفوس کے آثار اُس مادہ میں یک جا ظاہر ہوتے ہیں۔
 پس نفس حیوانی جامع اُن عناصر کا ہوتا ہے جو اُسی مادہ کے جسم سے متعلق ہیں
 اور اسی طرح سے اُن عناصر کی تالیف و ترکیب کرتا ہو کہ وہ اس قابل ہو جائیں کہ
 نفس حیوانی کا بدن ہو سکیں و نفس حیوانی اُن عناصر کا حافظ رہتا ہے۔

پس معلوم ہو کہ ہر جسم حیوانی کی پیدائش کے لیے تین درجہ کے اعتدال
 ہوتے ہیں اس طرح پر کہ اگر مادہ حیوانی اعتدال اول کی وقت ماقہ جبری ہے تو درجہ
 حیوانیت پر پہنچ کر ایسا حیوان ہو گا جس میں کثافت و گران باری جسم کی ہوگی
 اور طویل العمر ہوگا اور اگر اعتدال اول کے وقت مادہ سیلابی تھا تو ایسا حیوان
 پیدا ہوگا جس میں رونگٹے ہوں مثل ماہی وغیرہ کے۔ اور اگر مادہ مشتعلات
 تھا تو اُس سے حیوانات درندہ و گزندہ و پرندہ و چرندہ پیدا ہونگے اور اگر لیمیات سے ہے

تو ایسا حیوان پیدا ہوگا جسکا گوشت لذیذ ہو اور عمر اُسکی کم ہو۔ اور اگر مادہ مشطرات
تھا تو وہ حیوان پیدا ہوگا جو محنت شاقہ کا تحمل کرتا ہے مثل گاؤں و جاموش وغیرہ کے

فصل دوم بیان اقسام قوتہائے حیوانی

واضح ہو کہ حیوانات میں تین جنس کی قوتیں پائی جاتی ہیں۔ اول قواے طبیعیہ
وہ غازیہ نامیہ مولدہ ہیں دوسرے قواے حیوانیہ یعنی وہ قوتیں جو اعضاء حیوانہ کو
اس قابل کرتی ہیں کہ وہ قواے نفسانیہ کو قبول کر سکیں۔ تیسرے قواے
نفسانیہ جس سے مراد قوت محرکہ و قوتہ مدرکہ ہے قوتہ محرکہ کی دو قسمیں ہیں قوتہ
شہوانی و قوتہ غضبانی اور قوتہ مدرکہ کی بھی دو قسمیں ہیں مدرکہ ظاہری و مدرکہ
باطنی مدرکہ ظاہری کے پانچ اقسام ہیں۔ لائمہ و اللہ۔ شائمہ۔ سامعہ۔ باصرہ
اور مدرکہ باطنی کے بھی پانچ اقسام ہیں۔ حس مشترک۔ خیال۔ وائہ۔ حافظہ
متصرفہ۔ یہ بارہ قواے نفسانیہ ہر حیوان کامل الخافضین موجود ہیں انکی تحقیق
و تفسیر آئندہ باب میں جہاں خلقت انسان کا ذکر ہو گا بیان کی جائیگی۔

فصل سوم قوتہ محرکہ کا بیان

واضح ہو کہ قوتہ محرکہ سے مراد وہ قوتہ ہے کہ مبدا و سبب منتقل ہونے اعضا کی
ہوتی ہے ایک جانب سے دوسری جانب بہ توسط و امداد عضلہ (رگ باریک
و عصبہ (رگ قوی) بروجہ ارادہ و اختیار اور حرکت اختیاری سے مراد
وہ حرکت ہے جو جسم سے پیدا ہو اس طرح پر کہ وہ جسم قادر اس حرکت کے

کرنے اور نہ کرنے پر۔

پس حرکت شہوانی سے مراد یہ ہے کہ جسم ایسی چیز کو طلب کرے جس سے اسکو لذت و نفع حاصل ہو یہ سبب اسکے کہ اُس چیز میں لذت و نفع کو جسم نے ادراک کیا ہے اور حرکت غضبانی سے مراد یہ ہے کہ جسم ایسی چیز کو اپنے سے دفع کرے جو اسکو مکر وہ و بد معلوم ہو یا اُس چیز پر غلبہ حاصل کرنا چاہے جو اسکو مفقر و نقصان رسان معلوم ہو یہ سبب اسکے کہ اُس چیز میں کراہت و مضرت کو اُس نے ادراک کیا ہے۔

فصل چہارم بیان قوائے مدرکہ ظاہری

قوة مدرکہ ظاہری کے پانچ اقسام جو سابقاً بیان ہوئے انکو جو اس ظاہری کہتے ہیں انہیں سے لامہ وہ جس ہے کہ کوئی حیوان اُس سے خالی نہیں پہانتا کہ وہ چھوٹے چھوٹے کیڑے جو خوردین سے دیکھے جاتے ہیں انہیں سوائے جس لمس کے دوسری جس نہیں اس قوت سے مراد یہ ہے کہ اعضا حیوانی کیفیت حرارت و برودت و رطوبت و یبوست اور ملائمت و خشونت و ثقل و خفت کو دریافت کرتے ہیں جبکہ دوسرا جسم انکے جسم سے ملائی و تماس ہوتا ہے قوت ذائقہ وہ ہے جس سے حیوان کسی چیز کے طعم کو دریافت کرتا ہے اور اقسام طعم کے سابقاً بحث معنیات میں بیان ہو چکا ہے توتہ شامہ وہ ہے جس سے حیوان اشیائی کو کو معلوم کرتا ہے قوت سامعہ وہ ہے کہ حیوان اسکے ذریعہ سے آوازوں کو ادراک کرتا ہے قوت باصرہ وہ ہے کہ حیوان اسکے ذریعہ سے روشنی و تیرگی اور رنگوں کو معلوم کرتا ہے۔

فصل پنجم بیان قوائے مدرکہ باطنی

واضح ہو کہ جس مشترک وہ قوت ہے جس سے حیوان ہر چیز کی صورت کو حاصل کرتا ہے اور صورت سے مراد وہ چیز ہے جو جس ظاہری سے دریافت ہو پس مثال اسکے حوض کی ہے اور جو اس خمسہ ظاہری گویا کہ پانچ نالیان اس حوض کی ہیں کہ جو چیز اُسے آتی ہے وہ جس مشترک میں داخل ہو جاتی ہے خیال وہ قوت ہے جو جس مشترک کی حامل کردہ چیزوں کی حفاظت کرتی ہے واہمہ وہ قوت ہے جس سے حیوان معنی جزئیہ کا ادراک کرتا ہے اور مراد معنی جزئیہ سے وہ اشیاء ہیں جو جو اس ظاہری سے دریافت نہوسکین مثلاً ادراک الفت و نفرت کا یا پہچان لینا جانور کا شب تاریک میں اپنے بچہ کو یا بھاگنا موش کا گرہ سے اگر چہ گرہ کو اُس نے کبھی نہ دیکھا ہو۔ حافظہ وہ قوت ہے کہ واہمہ کی حامل کی ہوئی چیزوں کی حفاظت کرتی ہے۔ متفرقہ وہ قوت ہے کہ نفس حیوانی اُس کے ذریعہ سے اُن چیزوں کو صرف کرتا ہے جو خزانہ خیال و خزانہ حافظہ میں جمع ہیں یا یہ کہ اُن دونوں کو ترکیب دیتی ہے مثلاً صورت حیوانی خیال میں تھی اور معنی الفت کے حافظہ میں محفوظ تھے دونوں کو متفرقہ ترکیب دیتی ہے لہذا ایک حیوان دوسرے حیوان کو اپنا دوست جانتا ہے یا دشمن۔

باب ششم بیان پیشہاں فساناں بعبہ عناصر تا اثر افلاک و نجوم سے

اس باب میں کیفیت پیدائش آدم ماوراء عناصر و پدران افلاک و انجم سے اور اسکی قوتوں عقلوں اور حالتوں کا بیان کیا جائیگا اور وہ نکات و اسرار ذکر کئے جائینگے جنکے اصول کتب حکما میں بطور رمز و اختصار کے مذکور ہیں پس صاحبان فہم و طالبان علم ان مطالب کو نظر غائر سے دیکھیں تاکہ روحانی لذت حاصل کر سکیں۔

اس باب میں چارہ فصلیں ہیں

فصل اول بیان چند مقدمات کا نسبت پیدائش

انسان بے ماور و پد

واضح ہو کہ مقصود اصلی طبایع عناصر و افلاک و انجم سے وجود آدم ہے چنانچہ حکمائے بطریق رفریہ کہا ہے کہ جو مزاج اعتدال سے قریب ہو گا وہ مستحق ہو گا کہ نفس اشرف اُس سے متعلق کیا جائے بتدیان کو تاہین کے عقول اس مطلب پر ذرہ مشکل سے پہنچیں گے اگرچہ یہ مضمون سابقاً بالا اختصار بیان کیا گیا مگر اب دوسرے طریقہ سے اسکی تحقیق کی جائیگی مگر اسکے سمجھنے کے واسطے اولاً ان چند الفاظ و اصطلاحات کے معنی سمجھنا چاہیئے جو کہ انبیاء و حکماء کے کلام میں مذکور ہیں مثلاً لفظ عقل کل - نفس کل طبیعت - قوتہ - صورت نوعیہ - حرارت غریزی - نفس ارضی - مزاج - بدن - روح - نفس ناطقہ - نفس تدسی -

اندر اس فصل میں چند مضامین ہیں

پہلا مضمون بیان معنی عقل کل نفس کل و صورت

نوعیت و قوت و طبیعت و طبع

واضح ہو کہ عقل کل سے مراد وہ امر معقول (عقل میں لایا گیا) ہے کہ ہر چیز کا وجود اُسکے وجود سے ہوا اور تمام اشیاء کی ہستی تفصیل اسکے وجود کی ظہور کی ہو اور نفس کل وہ چیز ہے جسکی صورت معقولہ خارجیہ کو عقل سے تعبیر کرتے ہیں یعنی مراد اُس سے تعین عقل ہے اور اُسی سے صورت نوعیت ہر موجود کی مراد لیتے ہیں اور صورت نوعیت سے مراد وہ جو ہر ہے کہ جسم میں مبدا و سبب آثار و کیفیات مخصوصہ جسم کا ہو چنانچہ حکما نے اسی کو نفس بھی کہا ہے یہ صورت نوعیت مقدم ہے صورت جسمیت پر چنانچہ اولاً یہی اُس مادہ میں حلول کرتی ہے جسکو ہولاکتے ہیں اور اُسکے سبب سے صورت جسمیت پیدا ہوتی ہے اور لفظ قوت سے مراد وہ صفت ہے جو کہ جسم میں باقی جاتی ہو وہ فی الاصل جسم نہیں مگر مبدا و سبب سکا ہوتی ہو کہ ہمیشہ اُس جسم سے جس سے اُسکا تعلق ہے فعال مخصوصہ صادر ہوتے ہیں مثلاً وہ خاصیت آگ میں ہے جسکے ہمیشہ اُسکا فعل جلانا صادر ہوا کرتا ہے یہ قوت بھی تو صورت نوعیت ہوتی ہے اور یہی ایک کیفیت منجملہ کیفیات کے اور طبیعت سے مراد وہ قوت ہے جو جسم میں موجود ہوگا فعل ایک ہی طریقہ پر ہوتا ہے اور جو فعل اُس سے صادر ہوتا ہے اُسکا شعور خود اُسکو نہیں ہوتا جیسا کہ طبیعت آتش کی مقتضی حرارت ہے مگر اُسکو اس حرارت کا شعور و ادراک نہیں ہوتا اور ہمیشہ اُس سے ایک ہی فعل صادر ہوگا یعنی جلانا اور لفظ طبع سے مراد طبیعت ہے جسکے معنی بیان کئے گئے۔ خلاصہ یہ کہ طبیعت قوت طبع

صورت نوعیت کے معنی قریب قریب ایک ہی ہیں یعنی وہ جو ہر جو جسم میں پایا جاتا ہے اور اُسکو ایک نوع پر کر دیتا ہے لہذا اس لحاظ سے اُسکو صورت نوعیت کہتے ہیں اور اس لحاظ سے کہ وہ جو ہر مبدیہ فعل کا ہوتا ہے لہذا اُسکو قوت و طبیعت سے تعبیر کرتے ہیں۔

دوسرے مضمون بیان معنی نفس ارضی و حرارت

غریزی و مزاج و بدن

و واضح ہو کہ کسی چیز کے کمال سے مراد وہ امر ہے کہ تمامی انواع اُس چیز کے اُس میں حاصل ہوں یہ دو قسم پر ہے۔ کمال اول و کمال دوم۔ کمال اول وہ ہے کہ اُس میں جملہ انواع اُس چیز کے پائے جائیں وہی صورت نوعیت ہے اور کمال دوم سے مراد وہ عوارض و لواحق ہیں جو کسی نوع کے واسطے خاص طور پر لازم ہوں مثلاً ضحک انسان کے لیے۔ پس نفس ارضی اصطلاح میں مخصوص ہے صورت نوعیت نبات و حیوان و انسان کے لیے مگر واقع میں ہر نباتات کے لیے بھی نفس ارضی کہہ سکتے ہیں اور جب محض لفظ نفس کا بلا قید ہو تو صورت نوعیت بہ نسبت عناصر و افلاک بھی کہی جاسکتی ہے اور حرارت غریزی و ربط غریزی اصطلاح میں بولتے ہیں مگر برودت غریزی و یہوست غریزی نہیں بولتے کیونکہ غریزہ کے معنی طبیعت کے ہیں پس حرارت ایک ایسا آلہ طبیعت کا ہے جسکے ذریعہ سے صدور افعال کا ہوتا ہے اور ربط اس حرارت کا مرکب ہے لہذا وہ حرارت کی حامل ہے برخلاف برودت و یہوست کے کہ یہ نہ تو آئین

نہ مرکب پس اسی سبب سے حرارت و رطوبت کی نسبت غریزی کی جانب
 دیکھائی ہے اور مراد اُس سے وہ حرارت ہے جو کہ تمام بدن میں ساری ہوتی ہے
 اور قواسمہ بدنہ کی خادم ہوتی ہے یعنی جو فعل طبعی جسم میں واقع ہوتا ہے وہ
 اسی حرارت غریزی کے سبب سے ہوتا ہے جالینوس کی رائے یہ ہے
 کہ یہ حرارت وہی حرارت عنصری ہے جو ترکیب عناصر سے بدن میں آئی مگر اسطرح
 قول ہے کہ یہ دوسری حرارت ہے جو بعد تعلق نفس کے عالم بالا سے بدن میں
 فائض ہوتی ہے اور مزاج سے مراد وہ کیفیت خاصہ ہے جو بعد امتزاج
 عناصر کے پیدا ہوتی ہے جیسا کہ بات معدنیات میں بیان کیا گیا اور بدن
 و جسد و ہیکل اس جسم محسوس کو کہتے ہیں کہ تمام اعضاء و اجزاء کے ساتھ گنجا معلوم ہو۔

تیسرا مضمون بیان میں معنی روح و نفس ناطقہ و نفس قدسی

واضح ہو کہ مراد روح سے وہ جسم لطیف بخاری ہے جو کہ اخلاط لطیفہ سے پیدا
 ہوتا ہے جس طرح سے اعضاء اخلاط کثیفہ سے پیدا ہوتے ہیں اور اخلاط سے مراد
 خون صفر - سودا - بلغم ہے جنکو اخلاط اربع کہتے ہیں مقام روح کا جانب
 چپ جو قلب میں ہے اور چونکہ یہ امر مقرر ہے کہ مراتب اشیاء کے
 تین ہیں اعلیٰ - وادی - و اوسط - پس اس جسم لطیف بخاری کے صفت لطافت
 میں تین مرتبہ ہیں - اور ان مراتب کے لحاظ سے تین قسمیں روح کی قرار پائی
 ہیں - روح نفسانی - روح طبعی - روح حیوانی -

اول روح نفسانی سے مراد وہ عید لطیف حصہ روح کا ہے جو دل سے
 مستاعد ہو کر دماغ میں پہنچتا ہے اور منشاء (حکے پیدا ہونے) جو اس کا

ہوتا ہے جسکی تصبیح جو اس کے ذکر میں ہوگی۔
 دوسرے روح طبعی سے مراد وہ کثیف ترین حصہ روح کا ہے جو دل سے
 اوٹ کر جگر و انشین میں آتا ہے اور فشاء افعال طبعیہ کا ہوتا ہے یعنی تغذیہ و تنبیہ
 و تولید مثل۔ جسکی تفصیل بحث نباتات میں ہو چکی۔

تیسرے روح حیوانی سے مراد وہ اجزاء روح ہیں جو لطافت میں اوسط درجہ
 پر ہیں اور وہ دل کے بائیں جانب کی کاواکی میں قرار لیتے ہیں یہی مادہ نفس کا
 بذریعہ شش (پھیپھاڑے) کے ہوتا ہے اور چونکہ بنیاد سانس لے نیکی روح حیوانی
 ہے لہذا ہوا کا نفع و ضرر خصوصاً جسم انسان میں بہ نسبت اور چیزوں کے زیادہ
 اثر پہنچاتا ہے نفس ناطقہ یا نفس انسانی سے مراد صورت نوعیہ انسانی ہے
 اور وہ بواسطہ انتہاء درجہ اعتدال کے چونکہ اجزاء عناصر میں صحل ہوا پیدا
 ہوتا ہے اور مادہ عنصری سے متعلق ہو جاتا ہے اسی نفس انسانی کو نفس ناطقہ اسوجہ سے
 کہتے ہیں کہ اُسکے مشہور ترین افعال میں صفت نطق ہے اگرچہ وہ فشاء دیگر
 افعال کا بھی ہوتا ہے جنکا ذکر آئندہ ہوگا۔

نفس قدسی سے مراد وہ نفس ناطقہ ہے کہ درجہ کمال دانش و ادراکات
 عقلیہ پر پہنچ گیا ہو مثلاً نفوس انبیاء و حکما جسکی تصبیح آئندہ ہوگی۔

فصل دوم بیان کیفیت پیدائش نوع انسان ابتداء

حال میں بلا توالد

اس فصل میں چند مضامین ہیں

پہلا مضمون درجہ جمادی سے مرتبہ انسانیت پر پہنچنا

واضح ہو کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلان شے نے ترقی کی تو مراد اس سے یہی ہوتی ہے کہ اس سے پیشتر وہ چیز کم درجہ پر تھی یعنی بہ نسبت اس حالت کے جو کہ اب اس میں پائی جاتی ہے پہلے تھی پس فی الاصل ہی صورت نوعیتہ انسانی ایک وقت حالت جمادی و معدنی رکھتی تھی اسکے بعد ترقی کر کے حالت بناتی پیمبر کی پھر مزید ترقی کر کے حالت حیوانی حاصل کی اور اب اعلیٰ درجہ کی ترقی کر کے مرتبہ انسانیت پر پہنچی یعنی وہی صورت نوعیتہ معدنی صورت نوعیتہ بناتی ہو گئی اور پھر دوبارہ صورت نوعیتہ حیوانی ہو گئی اور سہ بارہ وہی صورت نوعیتہ انسانی ہوئی کیونکہ صورت نوعیتہ ان چار مراتب کی انہیں بارہ مرتبہ متعلق ہوتی ہے پس ظاہر ہے کہ انقلاب صورت نوعیتہ کا بدو ان مادہ کے ممکن نہیں اور نیز مادہ کے ساتھ بھی انقلاب ممکن نہیں کیونکہ کوئی مادہ بدو ان تعین خارجی کے وجود نہیں رکھتا اور جب تک ایک تعین اسکے لیے ہو ممکن نہیں کہ دوسرا تعین قبول کر لے مثلاً صورت نوعیتہ معدنی اس وقت وجود پاتی ہے جبکہ عناصر باہم امتزاج پا کر ایک خاص مزاج پیدا کرتے ہیں اور پھر صورت معدنی قبول کرتے ہیں لہذا جب تک وہ خاص مزاج باقی رہے گا اس وقت تک وہ صورت معدنی بھی باقی رہے گی اور جب وہ مزاج خاص فٹ ہو جائیگا تو وہ صورت نوعیتہ معدنی بھی باقی نہ رہے گی لہذا یہ ممکن ہے کہ صورت نوعیتہ معدنی صورت نوعیتہ بناتی ہو جائے بلکہ حالت معدنی سے ترقی کر کے درجہ انسانیت پر پہنچنا ہے اسی طرح ہوتا ہے کہ جب بحسب ارادہ مسبب الاسباب

حرکات سماویہ عناصر میں باہم امتزاج پیدا کرتے ہیں اور انکا اعتدال اس
 مرتبہ پر پہنچتا ہے کہ ایسا مزاج حاصل کریں جس سے صورت معدنی پیدا ہو سکے
 تو قبل پیدا ہونے مزاج و صورت کے تاثرات فلکی سے اس اعتدال میں
 ترقی ہوتی ہے اور اس قابل ہوتا ہے کہ اس میں وہ مزاج حاصل ہوتا ہے جو کہ
 لائق پیدائش صورت بناتی ہو سکے پھر تاثرات فلکی اس اعتدال میں مزین ترقی
 پیدا کی اور اس قابل ہوا کہ اس میں کیفیت ایسے مزاج کی حاصل ہوتی ہے
 کہ لائق قبول کرنے صورت نوعیہ نفس حیوانی لے ہوتا ہے پھر تیسری مرتبہ بواسطہ
 حرکات فلکیہ و کونیت سے اس پیدا شدہ اعتدال میں ترقی ہوتی ہے اور اس مرتبہ پر
 پہنچتا ہے کہ اس سے ایسا مزاج پیدا ہو جو کہ قابل قبول صورت نوعیہ انسانی
 ہوتا ہے مثیل ایسی محسوسات میں فو اکھات ہیں کہ ابتدا و خلقت سے ناچنگی ہی طور
 کے ترقیات انہیں محسوس ہوتے ہیں یا کوئی چیز طعام میں کہ انکی ابتدائی حالت ناچنگی و
 قابلیت خورش تو اعتدال میں تعبیر و ترقی سے کیا حالت آخر میں حاصل ہوتی ہے۔
 پس جب مزاج ترقی مقرر ہو گئے تو جاننا چاہیے کہ مقام امتزاج (امیزش) خدا و عناصر کا کردار یہ
 ہے لہذا اعتدال چہارم جو وقت پیدا ہوتا ہے۔ تو امتزاج عناصر سے اسی کردار زمین پر مدت مناسب
 میں باقتضائے حکمت کے جو اس اعتدال میں واقع ہوئی ہے خاک تیرہ سے جسم متحرک بصورت انسان
 بے مادر و پدر حیوانی پیدا ہوتا ہے۔ اسی اعتدال چہارم میں جو کہ ہنر لفظ کے
 ہمے چوتھے مہینے میں اگر آباء علوی کی قوہ ماثرہ اُمات السفلی کے قوہ سے
 زیادہ ہے تو وہ مخلوق یعنی انسان جو پیدا ہوتا ہے وہ مذکر ہوتا ہے اور اپنی
 مونث میں جو کہ اُسی کی نوع سے ہو اپنا اثر پہنچانے کے لیے ہنر لفظ اپنے
 آباء علوی کے ہوتا ہے کیونکہ طبیعت ایسی مقضی ہے کہ نر اپنے مادہ کو مغلوب
 کر کے اپنا اثر اس میں پہنچائے چنانچہ یہی مفہوم التبرجال قواؤن علی التسماع

سابقاً بیان ہو چکا کہ اعتدال عناصر سے مراد یہ نہیں کہ اُنکے اجزاء مقدار میں برابر ہوں کیونکہ یہ تو محال ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ قسمت میں برابر ہوں مثلاً اس طرح پر کہ کچھ مقدار اجزاء آتش کی کچھ مقدار اجزاء باد و آب و خاک میں آمیزش پاکر پہلا درجہ اعتدال کا حاصل ہو کر قابل مرتبہ معدنی ہو گیا اسی طرح سے اعتدال چارم ہو کہ آخری درجہ کمال اعتدال کا ہے اُس سے صورت نوعیت آدم خاکی کی حاصل ہوتی ہے یہ اعتدال چارم دورہ فلکی کی ایک مدت معینہ میں حاصل ہوتا ہے جیسا کہ نطفہ سے تولد کے واسطے ایک مدت معینہ درمیان چھ اور نو ماہ کے گذرتی ہے اور مدت دورہ فلکی پیدائش آدم خاکی کے واسطے حسب قواعد حکمت سات ہزار سال ہے کہ سات روز دورہ سب سے ستارہ کے ہوتے ہیں بعد اسکے تیس ہزار سال یعنی ایک دورہ ثابت ہو کہ برابر ہے تین سو ہزار سال متعارف کے گذرنے پر تمام کو اکب سیارہ کا اجتماع اول درجہ برج حمل میں ہوتا ہے اسی وقت یہ اعتدال چارم امتزاج عناصر کا صورت نوعیت آدم خاکی کی پیدا کرتا ہے پس اس بنا پر یہ ممکن ہے کہ آدم خاکی جو اس طرح سے پیدا ہو وہ نسل آدم سابق کے لوگوں کو دیکھے اور ایک دوسرے کے حال سے مطلع ہو چنانچہ اسی سلسلہ پیدائش آدم کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ حضرت امیر علیہ السلام نے ایک سائل کے جواب میں فرمایا کہ قبل آدم کے آدم تھے یہاں تک اپنے ارشاد کیا کہ اگر تو ستر مرتبہ پوچھے گا تو میں یہی کہوں گا کہ آدم کے پیشتر آدم تھے۔

تیسرے مضمون ذکر بقا سلسلہ پیدائش اعتدال چارم

و واضح ہو کہ حکما کا قول یہ ہے کہ عالم اجسام فلک اعظم سے لیکر تابہ کرہ خاک ہے اور اثر نفس کل کا بالائے عالم جسمی سے اگر نقطہ فلک اعظم سے متصل ہوتا ہے اور وہاں سے فلک ثابت پر پہونچتا ہے اور وہاں سے درجہ بدرجہ کو اکب ستیاریہ تک پہونچ کر نقطہ کرہ ارضی سے متصل ہوتا ہے اسی نقطہ کو مرکز عالم و قلب عالم و اصل عالم اور قمر الارض و جزو لا یتجزا کہتے ہیں اور یہ اثر نفس کل کا جو اس نقطہ سے اگر متصل ہوتا ہے وہ دورہ فلک اعظم کے ایک ہزار سال تک جو کہ تین سو ساٹھ ہزار سال متعارف ہوئے موثر رہتا ہے اور تمام عالم اسی جزو خاک سے فیض حاصل کرتا ہے جس سے نفس کل کا تعلق ہوا ہے اس مدت کے گزرنیکے بعد وہ نقطہ تبدیل ہو کر دوسرا نقطہ خاک اُسکا قائم مقام ہو کر مرکز عالم ہوتا ہے اور پھر اسی مدت تک قائم رہتا ہے یہاں تک کہ اسی طرح سے ہر جزو کو اجزاء خاک کے بھی اثر نفس کل اتصال کا باقضاء عدل الہی حاصل ہو جائے۔ اور ظاہر ہے کہ جب جزو خاک کا عروج و ترقی کرتا ہے تو وہ ہر جزو و مہبوط کر کے اُسکا قائم مقام ہو جاتا ہے پس اس طرح سے اثر نفس کل کا ہمیشہ اس عالم سے متصل رہتا ہے اور یہی وجہ اثر فیت اس عنصر خاکی کی ہے جس سے عجیب و غریب لوگ پیدا ہو چکے جنکے کارنامہ مثل آفتاب کے دنیا کو فیض پہونچا رہے ہیں پس اسی تغیر و تبدل مرکز سے مراد اصطلاح شرح میں روز آخرت ہے۔

چوتھا مضمون بیان سبب متزاج عناصر باہدگر

جاننا چاہیے کہ مسلمات حکمایین سے یہ ہے کہ آمیزش عناصر کی خاص طریقہ سبب پیدا ہونے کے اعتبار سے ہے اور اعتدال خاص سبب متزاج خاص کا ستوا ہے۔

اور مزاج خاص سبب پیدا ہونے اور فائض ہونے صورت نوعیت و نفس خاص کا ہوتا ہے پس سبب پیدا ہونے مرکبات کا آمیزش عناصر ہے جو بے سبب نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ مسلم ہے کہ ہر ایک عنصر کا مکان طبعی دوسرے عنصر کے مکان طبعی کے خلاف ہے لہذا جب تک ایک عنصر بحر و قہر اپنے مکان سے نکل کر دوسرے عنصر کے مکان میں داخل نہوا سو وقت تک انہی باہم آمیزش ممکن نہیں ہیں اس آمیزش کے دو سبب حکمائے قرار دئے ہیں۔

اول وہ چند خاص نسبتیں جو عناصر کو فلکیات کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں مثلاً جب آفتاب کسی حصہ زمین کے بالکل محاذ واقع ہوتا ہے تو وہ حصہ روشن ہو کر شعاع آفتاب کو قبول کرتا ہے لہذا وہ حصہ زمین کا اور جو کچھ کہ وہاں ہے گرم ہو جاتا ہے اور گرم ہونے سے یا تو وہ جسم گرم شدہ اوپر کی جانب رجوع کرتا ہے یا ٹخن پانچ کر حجم اس کا کم ہو جاتا ہے جیسا کہ سابقاً بیان ہو چکا اور یہ دونوں امر مقتضی اسکے ہوتے ہیں کہ وہ عنصر گرم شدہ بقدر وجہ اپنے مکان طبعی سے باہر آتا ہے لہذا دوسرے عنصر میں آمیزش پا جاتا ہے۔

دوسرا سبب آمیزش عناصر وہ امور ہیں جو سمایات سے عناصر میں پیدا ہوتے ہیں کہ مادہ عنصر کا اس قابل ہو جاتا ہے کہ صورت نوعیت ہر عنصر کی پہلے خود اپنے مادہ میں اثر کرتی ہے بعدہ دوسرے عنصر کے مادہ میں۔

اور کیفیت آمیزش عناصر کی جس سے اعتدال خاص پیدا ہوا اور بیان حقیقت مزاج و نیز اس کا نفس سے علحدہ ہونا سابقاً بحث معدنیات و نباتات میں مذکور ہو چکا۔

پانچواں مضمون توضیح اس امر کی کہ ہر نفس جان مع اپنے بدن کے عناصر کا

بحث نباتات میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ نفس علاوہ مزاج کے ہے اور اُس پر مقدم ہے اور اپنی قوت سے جامع و حافظ عناصر کا ہے لیکن اس کے معنوں میں اخلاق ہے کیونکہ یہ تو متعلق علیہ حکما کا ہے کہ جماد و نبات و حیوان و انسان میں ہر ایک کا نفس جو اُس کے بدن سے متعلق ہے اسی کا اثر بدن سے متعلق ہونیکے بعد ظاہر ہوتا ہے پس ایسی صورت میں اس قول کے کیا معنی ہوئے کہ ہر نفس جمع کنندہ اپنے عناصر کا ہے۔ تحقیق اس مطلب کی یہ ہے کہ گردش افلاک کے معنی ہیں کہ جو چیز حد قوت میں ہے یعنی بالقوی اُس کا پیدا ہونا ممکن ہے وہ حد فعل میں آتی ہے یعنی بالفعل پیدا و ظاہر ہو جاتی ہے پس جو نفس کہ اس وقت مثلاً کسی بدن سے متعلق ہوا تو وہ بہ تدریج قوت سے فعل میں آئے گا اور جب بالفعل ظہور اُس کا قریب ہوتا ہے تو اُس ظہور کے لیے جس چیز کا محتاج ہوتا ہے اُس کو اجزائے عالم سے جذب کر کے جمع کرتا ہے پس اس طرح سے ہر نفس باعث جمع ہونے اور اجزاء عناصر کا ہوتا ہے جو عمل اصول ہر بدن کی ترکیب کے ہیں اور ہر بدن محل ظہور اُسی نفس کا ہے۔

پس بحسب اقوال حکما صورت نوعیہ قدیم ہے یعنی خالق جل و علے نے اُس کو نفس کل سے مخصوص کر دیا ہے لہذا وہ ایک ایسا قانون الہی ہے جس میں تغیر نہیں اور جو کچھ کہ حادث ہے وہ صورت شخصیت ہر نوع کی ہے اور صورت نوعیہ کے لئے ایسی صورت شخصیت سے مخصوص ہونا لازم نہیں لہذا یوں سمجھنا چاہیے کہ مثلاً زید رحم مادر میں لطفہ و علقہ و مضغہ اور پھر صورت قبول کرنے کے وقت بدون اپنی صورت نوعیہ کے نہیں ہے بلکہ ان حالات میں سے ہر ایک حالت میں ایک صورت شخصیت اُسی صورت نوعیہ انسانی کو حاصل ہوتی جاتی ہے جس کا وجود پہلے سے قائم ہو چکا ہے۔ یہی حالت صورت نوعیہ بناتی کی ہے

بہ نسبت تخم و درخت و ٹھکے۔ یعنی اصل صورت نوعیت نباتی ان مختلف صورتوں
شخصیہ کے ساتھ محسوس ہوتی ہے۔

چھٹا مضمون بیان طریقہ امتزاج عناصر اور

نکتہ عجیب انکی نتاج کا

واضح ہو کہ امتزاج عناصر کا اسطور پر ہوتا ہے کہ عنصر آتش عنصر ہوا سے مجاور ہے پس
حرارت عنصر آتش کی عنصر ہوا میں داخل ہو کر اُسکے ذریعہ سے عنصر آب و خاک میں
جو ایک دوسرے کے مجاور ہیں پہنچتی ہے اور اس حرارت کی وجہ سے عنصر آبی کی آمیزش
عنصر ہوا میں ہوتی ہے کیونکہ یہ دونوں کیفیت رطوبت میں مشارکت رکھتے ہیں
اس آمیزش سے وہ مولود ظاہر ہوتا ہے جسکو بخار کہتے ہیں پھر تاثیر حرارت کی عنصر
خاک میں پہنچتی ہے لہذا اجزاء آتش و خاک میں آمیزش ہوتی ہے کیونکہ کیفیت
ہوسست میں یہ دونوں مشارکت رکھتے ہیں اور وہ حصہ ہوا کا جس میں خاک
ملی ہوئی ہے شدت حرارت سے جو اُس میں پہنچتی آگ ہو جاتا ہے کیونکہ اصل
میں آتش ہوا سے سوزندہ کا نام ہے اور پھر وہ حرارت اس خاک میں تاثیر کرتی
ہے جو کہ ہوا میں شامل ہے پس اس آمیزش سے وہ مولود ظاہر ہوتا ہے جسکو
دخان کہتے ہیں اور بسبب آمیزش آب کے ہوا میں آب اپنے مکان طبعی سے
باہر آتا ہے یعنی ہوا ان اجزاء آبی کو جو کہ گرم ہو گئے ہیں اپنے مکان میں جذب
کرتی ہے کیونکہ اجزاء آب گرم شدہ مقدار میں کم ہیں اور ہوا کی مقدار زیادہ
ہے لہذا اُسکی قوت بھی زیادہ ہے اسی طرح یہ سبب آمیزش خاک و آتش کے

خاک اپنے مکان طبعی سے باہر نکل کر آتش کے مکان میں داخل ہوتی ہے
 یعنی آتش اسکو بجبر اپنے مکان میں داخل کرتی ہے کیونکہ اس کے اجزاء زیادہ
 ہیں لہذا انکی قوت بھی زیادہ ہے اور اجزاء گرم شدہ خاکی مقدار میں کم ہیں
 بعد اس کے ہوا کے مکان میں جو کہ ترتیباً بہ نسبت مکان آتش و خاک و آب کے
 اوسط درجہ پر ہے اور محل اعتدال سے قریب ہے یہ دونو مولود یعنی بخار
 و دخان باہم جفت ہوتے ہیں اس طرح ہر کہ جو مقدار میں زیادہ ہے وہ اپنے
 سے کم کو جذب کرتا ہے تاکہ اسکو مثل اپنے بنا دے جیسا کہ علم عدد سے مسئلہ
 ثابت ہے کہ جذب عدد متحابان میں کثیر کی طرف سے ہوتا ہے اور انجذاب
 عدد و قلیل کی جانب سے۔ پس بخار و دخان میں از دواج ہونے کے بعد اربعہ
 عناصر آپس میں آمیزش پا جاتے ہیں اور اس آمیزش سے اعتدال خاص
 بہ حسب کمی و کثرت اجزاء عناصر کے پیدا ہو جاتا ہے اور اس اعتدال خاص سے
 ایسا مزاج پیدا ہوتا ہے جو قابل اس ترکیب کے ہو جائے کہ مادہ اور محل صورت
 نوعیتہ فرزندان چارگانہ یعنی معادن و نباتات و حیوانات و انسانکا ہو سکے
 اور یہ حرکات عناصر اور ان کے آثار توسط افلاک و کواکب نفس کل کے اثر سے
 حاصل ہوتے ہیں جو کہ ہمیشہ ان سے متصل ہے بلکہ تمام عالم اجسام اسی نفس کل کی
 حرکت و اثر سے ظاہر ہوا ہے جو کہ صورت عقل کل کی ہے اس مضمون کو سمجھنے
 کے بعد اس آیہ وافی ہدایہ کے معنی پر نظر غائر کرنا چاہیے۔ **هُوَ الَّذِي خَلَقَ الْاَدَّ وَاجِهًا كُنْتُمْ اَكْثَرُ مِنْ اَنْفُسِهِمْ وَفَا لَا يَعْلَمُونَ**
 یعنی وہ ایسا پروردگار ہے جس نے ہر چیز کو جفت پیدا کیا اور ان چیزوں
 میں سے جو کہ زمین سے آگیتی ہیں اور ان کے نفسوں میں سے اور ان
 چیزوں میں سے جو کہ وہ نہیں جانتے ہیں۔

ساتواں مضمون احوال عناصر میں چند نکتات کا

بیان جو کہ اسرار ربوبیت میں

نکتہ اول

واضح ہو کہ جس طرح سے اجسام کی ابتدا جسم کل سے ہے جسکو فلک اعظم کہتے ہیں اسی طرح انتہاء اجسام کی خاک ہے جسکو کرۂ زمین کہتے ہیں پس خاک از روئے مرتبہ کے مقابلہ میں فلک اعظم کے ہے چنانچہ تمام اثر جو نفس کل سے اس عالم میں پہنچتا ہے وہ اولاً جسم کل سے متصل ہوتا ہے اور وہاں سے اجزاء عالم میں پہنچتا ہے اور محل ظہور اسکا عنصر خاک واقع ہوا ہے اور انتہائے درجہ مرکبات کا نوع انسان ہے جو سب سے آخر وجود میں آیا ہے یعنی جس طرح اولین مخلوقات عقل کل ہے اسی طرح آخرین مخلوقات بشر ہے پس نوع انسان مقابلہ میں عقل کل کے واقع ہے اسی سبب سے ذات انسانی مرتبہ میں عقل کل کے مساوی ہے اور حامل ذات انسان کی خاک ہے پس عنصر خاک حامل تمام آثار علویہ و سفلیہ کی ہوئی لہذا یہی وجہ اسکی اشرفیت کی ہے۔

نکتہ دوم

واضح ہو کہ بازگشت ان چار عناصر کی دو عنصر کی جانب ہے ایک عنصر آتش جسکی ذات میں کیفیت حرارت کی لازم ہے دوسرے عنصر خاک جسکی ذات میں

کیفیت برودت کی لازم ہے پس کیفیات چار گانہ میں سے یہ دو کیفیتیں اصل ہیں
 کیونکہ کیفیت حرارت سے کیفیت برودت ظاہر ہوتی ہے اور کیفیت برودت سے
 کیفیت رطوبت پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ جب حرارت ذاتی آتش کی خاک کی برودت
 ذاتی میں اثر کرتی ہے تو عنصر آب پیدا ہوتا ہے لہذا آب اصل میں خاک گراختہ
 ہے جسمین دو کیفیتیں برودت و رطوبت کی پیدا ہو جاتی ہیں اور جب برودت ذاتی
 خاک کی حرارت ذاتی میں آتش کے اثر کرتی ہے تو عنصر ہوا پیدا ہو جاتا ہے لہذا
 ہوا اصل میں آتش خنک شدہ ہے جسمین دو کیفیتیں حرارت و رطوبت کی لازم
 ہو جاتی ہیں پس اس بنا پر عنصر خاک جسم ساکن ہو کر اسفل میں رہا کیونکہ برودت
 مقضی سکون کی ہے اور عنصر آتش نفس مجسم متحرک بہ حرکت مستقیم ہو کر بالائے
 خاک ہو گیا کیونکہ حرارت مقضی حرکت کی ہے اور یہ نفس و جسم عقل فعال سے
 پیدا ہوئے جو کہ مدبر اس عالم کی ہے جیسا کہ سابقاً ذکر ہو چکا ہے۔

پنجمی فصل بیان پیدائش انسان بذریعہ توالد

واضح ہو کہ اعتدال چار گانہ سے پیدائش معدنیات و نباتات و حیوانات
 و انسان کی ابتدا و فطرت و اول خلقت میں ہوتی ہے۔ مگر بعد ان جملہ انواع کے
 پیدا ہو جانے کے آئندہ تولید انکی دوسرے طریقہ پر ہوتی ہے یعنی نباتات میں
 بذریعہ تخم اور حیوانات میں بذریعہ نطفہ تولید مثل ہوتی ہے اور وہی اصلی مادہ
 ہر نوع کا سبب تولید مثل کا ہوتا ہے بشرطیکہ آفات سے محفوظ رہے پس نباتات
 زمین سے اور حیوانات رحم سے تربیت مخصوصہ حاصل کرتے ہیں معدنیات میں
 بھی تولید مثل کی قوت ہے مگر کمتر کیونکہ بخارات کا معدنیات سے پیدا ہو کر بلبل ہوتا

اور برودت سے منعقد ہو کر اصلی مادہ کی صورت میں گرنا جیسا کہ بحث خلقتِ ممتہ
میں بیان کیا گیا اتفاقیہ ہوتا ہے۔

اس فصل میں چند مضامین ہیں

پہلا مضمون پیدائش جنین

واضح ہو کہ کل حیوانات میں جب تک بچہ مان کے شکم میں ہے اسکو جنین کہتے ہیں
اور خونِ بلیغم صفر آؤ سودا کو اخلاط اربعہ یا کیموسات چار گانہ کہتے ہیں انھیں سے
جنین کی خلقت ہوتی ہے اور یہ اخلاط چار گانہ عناصر سے پیدا ہوتے ہیں اس طرح
کہ اولاً غذا جب موئے میں گئی تو مضغ کرنے سے کچھ نضج آسمین پیدا ہوا اور معدہ میں
جا کر اسکی حرارت سے خوب پختہ ہو کر منہضم ہو جاتی ہے یعنی تغیر پا کر اس قابل
ہو جاتی ہے کہ حیوان کا جزو بدن ہو جائے۔ اسکیو ہضم اول کہتے ہیں پس غذا
نضج پا کر مثل کشاب (آتش جو) کے غلیظ ہو جاتی ہے جسکو کیلوس کہتے ہیں
یہ کیلوس معدہ سے اوتر کر ان باریک رگوں میں آتا ہے جو کہ جگر سے ملی ہوئی ہیں
انکو ماسا ریکا کہتے ہیں اور پھر ان رگوں سے چھن کر جو حصہ لطیف ہوتا ہے وہ
تمام رگمے جگر میں متفرق ہو جاتا ہے اسکیو کیلوس کہتے ہیں اور جو حصہ کثیف
رہ گیا وہ امعا (رودہ) میں ہو کر طبیعت کے فعل سے بطور فضلہ یعنی براز کے
دفع ہو جاتا ہے پھر کیلوس جگر کی حرارت سے دوبارہ وہاں پکتا ہے لہذا اسکو
ہضم دوم کہتے ہیں آسمین جو اجزا لطیف ہیں انھوں نے اگر اعتدال سے زیادہ
حرارت کو قبول کر لیا تو وہی صفر ہو گئے اور اگر حرارت کو حد اعتدال پر قبول کیا
تو تران گئے اور جو اجزا کیموس کے کثیف ہیں انھوں نے اگر تھوڑی حرارت قبول کی

اور خام رہ گئے تو وہ بلغم ہے اور اگر حرارت کو اعتدال سے زائد قبول کیا تو وہ سودا ہوتا ہے اور جگر کی یوس کے پختہ کرنے میں یا معتدل ہے یا غیر معتدل اگر اعتدال کے ساتھ کام کرتا ہے تو یہ کیموسات چار گانہ جو پیدا ہوتے ہیں انکو اخلاط طبعی کہتے ہیں لیکن اگر اعتدال کے ساتھ کام نہیں کرتا تو جو اخلاط پیدا ہوتے ہیں انکو کیموسات غیب طبعی کہتے ہیں۔

پس مادہ خون طبعی کا غذا ہاے معتدل سے پیدا ہوتا ہے اور مادہ صفرا طبعی کا غذا ہاے لطیف یا بس سے اور مادہ بلغم طبعی کا غذا ہاے غلیظ و مرطوب ہے اور مادہ سوداے طبعی کا غذا ہاے غلیظ خشک سے پیدا ہوتا ہے۔ بعد اسکے سلطان طبیعت اس خون حاصل کردہ جگر کو اعضا پر تقسیم کرتا ہے تاکہ انکی غذا ہو اور مضم دوم میں جو جزو کیموس کا قابل غذا نہیں ہوتا وہ جگر سے گردہ میں اور وہاں مشانہ میں پہونچ کر براہ احوال دفع ہوتا ہے اس فضلہ کو بول کہتے ہیں اور کچھ حصہ اسکا سپرز (پتہ) میں مخزون رہتا ہے اور وہ معدہ میں مترشح ہو کر طلب غذا کی کیفیت یعنی بھوکہ پیدا کرتا ہے اور کچھ حصہ سودا کا معدہ میں گرتا ہے جسکے سبب سے غصہ اخراج میں خلش پیدا ہوتی ہے اور حیوان محسوس کرتا ہے کہ وقت دفع کرنے فضلہ کا آیا۔ ان اخلاط اربعہ کا وہ حصہ جو انشیں میں آتا ہے وہ اُنکے دو غدو میں جمع ہوتا ہے یہی نطفہ ہے جس سے تولید مثل اسوقت ہوتی ہے جبکہ نر مادہ کا نطفہ رحم میں یکجا ہو کر آمیزش پاتا ہے اور جو حصہ اخلاط کاثر میں میں بھیجا گیا وہ شیر ہو کر غذا مولود ہوتا ہے۔

دوسرے مضمون بیان حالات لطفہ

واضح ہو کہ جب نرمادہ کا لطفہ رحم میں جمع ہوتا ہے تو رحم اسکو احاطہ کر لیتا ہے اور وہ قوتہ نفسانی و طبعی و حیوانی کی جو نر کے لطفہ میں موجود ہے جاگزیں ہو کر مستعد عمل ہوتی ہے لہذا چھ حالتیں لطفہ میں پیدا ہوتی ہیں۔

پہلی حالت یہ ہے کہ اس قوتہ مذکورہ بالا سے لطفہ میں غلیان پیدا ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ حرکت کرنے سے وہ قابل قبول ارواح سے گانہ ہو جاتا ہے اور اس غلیان سے چار لطفہ پیدا ہوتے ہیں۔ نفثہ اول سطح ظاہری پر لطفہ کے محیط ہو کر ایک پردہ ہو جاتا ہے جسکے اندر لطفہ قرار لیتا ہے تاکہ اسکی حرارت غریزی محفوظ رہے جیسا کہ تخم مرغ میں زردی کے اوپر ایک باریک پردہ محسوس ہوتا ہے اس کو غشاء عسری کہتے ہیں۔

نفثہ دوم نیچے کی جانب متوجہ ہو کر لطفہ کی داہنی جانب کی رطوبت کے وسط میں شکل مخروطی پیدا کرتا ہے یعنی ایک سر اسکا مدور اور دوسرا باریک ہوتا ہے یہی مقام قلب ہوتا ہے۔ تیسرا اور چوتھا نفثہ پہلے ہی نفثہ کے ساتھ ظاہر ہو کر ایک تو جانب بالا رجوع کرتا ہے جو کہ موضع دماغ ہوتا ہے۔ اور دوسرا جانب راست متوجہ ہو کر محل جگر ہوتا ہے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ لطفہ میں چند نقطہ خون طمث کے پیدا ہوتے ہیں اور اسکے اندر بڑھتے جاتی ہیں اور جو پردہ (جھلی) اسکے اوپر ہے اس میں چند سوراخ پیدا ہو کر انکی راہ سے خون طمث یعنی خون حیوانی ان چند مقامات پر پہنچتا ہے جو کہ حالت اول میں معین ہو چکے ہیں یعنی دل و دماغ و جگر اور اسی حالت میں شکل سرہ کی جو کہ مقام ناف ہے قائم ہوتا ہے۔

تیسری حالت یہ ہے کہ لطفہ بطورت علقہ یعنی خون منجمد کے ہو جاتا ہے۔ چوتھی حالت یہ ہے کہ لطفہ بصورت مضغہ یعنی پارچہ گوشت کے ہو جاتی ہے۔

اور اس حالت میں اعضا و رُئیہ یعنی دل و دماغ و جگر ایک دوسرے سے جدا ہوتا ہے۔
 امتیاز پاتے ہیں اور خون حیوانی رحم میں سرایت کرتا ہے اور رحم سے اس مضمحلہ پر
 مترشح ہوتا ہے۔

پانچویں حالت یہ ہے کہ کل اعضا و رُئیہ ہو کر ایک دوسرے سے جدا
 ہو جاتی ہیں اور روح حیوانی کا اطلاق جنین سے ہوتا ہے اور مزاج و مواد کے
 اعضا و جسم پر فائز ہوتا ہے۔

چھٹی حالت یہ ہے کہ نہایت باریک و پے سے جو کہ اصل بین عروق و اعضا
 پیدا ہوتے ہیں اور خط وخال بدین ظاہر ہوتے ہیں اور خلقت جنین کی تمام
 ہو جاتی ہے۔

واضح ہو کہ ابتدائی دو حالتوں کا نام امشاج ہے پس جنین تمام انخلقت ہو نیکی
 بعد غذا و ہوا و اندک پر جو کہ رحم میں ہے قناعت نہیں کرتا نہ وہ اسکے لیے
 کافی ہو سکتی ہے لہذا باقتضای حرکت طبعی باہر انکی جانب میل کرتا ہے اور
 رحم اس ارادہ میں اسکا معاون ہو کر وسیع ہو جاتا ہے پر دسے درمیان کے
 جنین کی قوت سے شق ہو جاتے ہیں اور رطوبات مذلقہ کے ساتھ سرکھانے
 باہر آتا ہے۔ اور حسب وقت جنین رحم میں رہتا ہے تو اسکی صورت یہ ہوتی ہے
 کہ منہ اسکا زانو پر اس طرح رہتا ہے کہ بینی درمیان میں دو نون زانو کے اور انھیں
 زانو کے اوپر اور دو نون ہاتھوں کو دو نون زانو پر رکھے ہوئے اور زانو کو
 اپنی طرف کھینچے ہوئے اس طرح پر کہ گویا زانو پر سوار ہے رخ جنین کا مانگی پشت
 کی جانب ہوتا ہے تاکہ قلب جنین پر کوئی صدمہ نہ پہنچ سکے الغرض اسی حالت
 خلقت کی جانب آید وافی ہدایہ میں حضرت عراثمہ اشارہ فرما کر ہر دو
 عنوان خلقت کو ظاہر فرماتا ہے اور خود اپنی صناعت کی طرح آخر آید میں فرماتا ہے

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ
 نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ
 مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمَضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ
 خَلْقًا آخَرَ فَبَنَّاكَ رَبُّكَ إِلَهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ یعنی بدستیکہ پیدا کیا
 ہم نے آدمی کو اُس نطفہ سے جس کا خلاصہ ابتداء مٹی سے بنایا گیا تھا پھر مقرر
 کیا ہم نے خلقت اُسکی نسل نطفہ سے جو کہ قرار پاتا ہے ایک مقام مضبوط یا کس
 میں پس بنادیتے ہیں ہم اُس نطفہ سفید کو ٹکڑا خون منجمد کا پھر اُس خون منجمد کو
 گوشت کا ٹکڑا بنادیتے ہیں پھر پیدا کر دیتے ہیں ہم اُس گوشت میں ہڈیاں
 سیہاستک کہ جب وہ مضبوط ہو گئیں تو اُن پر کون اور پھون کو پیدا کر کے
 کچھ گوشت پہنا دیا پھر ہم اُس میں روح پھونک کر دوسری خلقت قائم کرتے ہیں
 کہ وہ زندہ ہو جاتا ہے پس کیا بزرگ ہے شان اُس خالق کی جو صنّاعی
 میں مفصل و احسن ہے۔

تیسرا مضمون بیان سبب زرمادہ ہونیکی

واضح ہو کہ مولود کا زرمادہ اور اپنے مان باپ یا غیر سے مشابہ ہونیکی وجہ جانے
 یہ قرار دی ہے کہ حرارت رحم یا حرارت نطفہ یا دونوں کی حرارت زرمادہ ہونے کا
 سبب ہوتی ہے اور اسی طرح پر بردت مادہ ہونیکی باعث ہوتی ہے
 اور یہی وجہ پدر و مادر سے مشابہت کی قرار دیتے ہیں یعنی نطفہ اگر مادہ
 پدری کو زیادہ قبول کرتا ہے تو مولود مذکر ہوتا ہے اور اگر مادہ مادری کو
 زیادہ قبول کرتا ہے تو مونث ہوتا ہے یا بعض عضومیں مادہ پدری اور بعض میں

مادہ مادری زیادہ اثر پیدا کرتا ہے تو مولود کے اعضا میں دو نوئی مشابہت
 شریک ہوتی ہے یا جب اسباب جزئیہ ارضیہ و سماویہ کے دونوں میں سے
 کسی کی بھی مشابہت کو قبول نہیں کرتا اور وجہ تو ام ہونکی زیادتی لطفہ کی ہے
 کہ رحم میں اسکے دو یا زیادہ حصہ ہو جاتے ہیں مگر اصل یہ ہے کہ اختلاف صورت
 کی کوئی وجہ مستحکم تر اس سے زیادہ نہیں جیسا کہ اس آیتہ سریفہ سے ظاہر ہے
 ھُوَ الَّذِیْ یُصَوِّرُکُمْ فِی الْاَرْحَامِ کَیْفَ یَشَاءُ ۚ لَا اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ
 یعنی وہ ایسا پروردگار ہے کہ جسطرح چاہتا ہے تمہاری صورتیں شکم ہائے مادران
 میں بنا دیتا ہے نہیں ہے کوئی خدا مگر وہی اللہ جو کہ بزرگ و دانا ہے۔

فصل چہارم بیان چند مسائل کا متعلق ان بارہ قوتوں کے جو کام حیوانات میں مشترک ہیں اس میں چند مضامین ہیں

پہلا مضمون قوت ہائے محرکہ کا بیان

و اوضح ہو کہ سابقاً باب تولید حیوانات میں ذکر ہو چکا ہے کہ ہر حیوان میں
 جو کہ تمام خلقت ہو بارہ قوتیں ہوتی ہیں دو محرکہ اور دس مدد کہ اور مختصر طور پر
 انکی صراحت بھی کی گئی اب یہ جاننا چاہیے کہ وہ تین قوتیں معہ آٹھ خادم کے
 جو نباتات میں ہونا بیان کی گئیں وہ معہ ان بارہ قوتوں کے جو حیوانات میں

عموماً پائی جاتی ہیں یہ سب انسانین بھی موجود ہیں پس ان بارہ قواسم حیوانیہ کا ذکر کیا جاتا ہے کہ دو قوت ہائے محرکہ میں سے ایک کو قوت شہوانی اور دوسری کو قوت غضبانی کہتے ہیں یہ تصریح اسکی یہ ہے کہ حرکت اختیاری وہ ہے جو کسی جسم سے پیدا ہو اس طریقہ پر کہ اس حرکت کا کرنا اور نہ کرنا اس جسم کے اختیار میں ہو اور وجہ حرکت کی یہ ہوتی ہے کہ روح جو کہ قوت محرکہ کی حامل ہے وہ اس عصب (پٹھہ) میں داخل ہوتی ہے جو کہ مبدع دماغ یا نخاع (حرام مغز) ہے آن اعصاب کی صراحت علم تشریح اجسام سے معلوم ہو سکتی ہے مگر دلیل اس امر پر کہ روح اس عصب میں داخل ہوتی ہے یہ ہے کہ جب کسی عضو کے عصب کو خوب مضبوطی سے باندھ دیں تو اوپر کے حصہ میں جس و حرکت ہوگی اور نیچے کے حصہ میں نہ باقی رہے گی کیونکہ آمد و رفت روح کی مسدود کر دی گئی پس حرکت اختیاری کی بنیاد چار مراتب پر یہ ترتیب قائم کی ہے۔

مرتبہ اول یہ ہے کہ حیوان اپنے خیال اور وہم میں لانا ہے کہ فلان فعل سے وہ چیز جسے طبیعت مائل ہے حاصل ہوتی ہے یا وہ چیز جس سے طبیعت متنفر ہے دور ہو جاتی ہے۔

مرتبہ دوم جو کہ مرتبہ اول کے بعد ہوتا ہے وہ قوت شوقیہ ہے کہ ان دونوں اقسام کی چیزوں کے لئے جو خیال میں آتی ہیں رغبت و شغف پیدا ہوتا ہے یہ رغبت اگر طلب میں کسی شے نافع یا لذیذ کے ہو تو اسکو شہوت کہتے ہیں و اگر وہ رغبت کسی مکر وہ طبع چیز کے دفع کرنے یا ضرر رسان چیز پر غلبہ حاصل کرنے کے لئے ہو تو اسکو غضب کہتے ہیں۔

مرتبہ سوم جو کہ مرتبہ دوم کے بعد ہوتا ہے اسکو اجماع کہتے ہیں اس سے وہ غم یا ہنرم مراد ہے جو فکر و تردد کے بعد کسی امر میں حاصل ہو پس اگر یہ غم

نسبت صدور فعل کے ہے تو اُسکو ارادہ کتنے ہیں اور اگر ترک فعل کی نسبت ہے تو اُسکو کراہت کتنے ہیں۔ یہ عزم باجزم شوق سے علاوہ ہے کیونکہ کبھی آدمی بضرورت علاج ایسی دوا کو کھاتا ہے جو غیر مرغوب و ناپسندیدہ ہوتی ہے اور کبھی مرغوب طبع چیز کو بوجہ منفرد ہونیکے نہیں کھانا پس معلوم ہوا کہ شوق اور عزم میں فرق ہے۔
مرتبہ چہارم۔ جو کہ مرتبہ سوم کے بعد ہوتا ہے اُس سے مراد وہ قوت ہے جو ہر عضلہ میں حرکت اعضا کے لیے پھیلی ہوئی ہے اور یہ دیگر قوتوں سے علاوہ ہے کیونکہ کبھی انسان کسی حرکت کا مشتاق اور عازم ہوتا ہے مگر اس پر قادر نہیں ہوتا جیسے مفلوج۔ یا یہ کہ حرکت پر قادر ہے مگر مشتاق و عازم نہیں ہوتا۔

دوسرے مضمون بیان چند امور متعلق بہ قوت لامسہ

سابقہ بیان کیا گیا ہے کہ منجملہ حواس خمسہ ظاہری کے ایک قوت لامسہ ہے جسکے ذریعہ سے اعضا حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و ثقل و خفت و ملائمت و خشونت کو اُس جسم سے جو کہ اُسے ملصق ہوتا ہے دریافت کر لیتے ہیں یہ قوت تمامی اعضا کی جلد میں پھیلی ہوئی ہے زیادہ تر بتلیوں میں اور خاص کر اونگلیوں کی جلد میں بالخصوص سب سے زیادہ کی جلد میں اسی قوت کی وجہ سے حیوان کو حیوان کہتے ہیں جب یہ نہیں رہتی تو حیوانہ حیوان کی منقطع ہو جاتی ہے یہ قوت حیوان کہلاتی ہے دیگر تمام قوتوں سے زیادہ ضروری ہے کیونکہ احساس حرارت و برودت کا اسی سے ہوتا ہے اور ہر قسم کے ضرر سے اپنے کو بچاتا ہے۔

تیسرے مضمون بیان چند امور متعلق بہ قوت ذائقہ

قوة ذالقة کہ دریافت کرنے طعم کا ہے اور یہ قوت اس عصب میں ہوتی ہے جو دماغ سے زبان میں آیا ہے اقسام طعم کے نو ہیں جو سابقا بیان کئے گئے اس قوت کا فعل بذریعہ رطوبت لعابہ کے ہوتا ہے جو کہ زبان سے پیدا ہوتی ہے او کیفیت اسکی اسوقت دریافت ہوتی ہے جب وہ رطوبت دوسری چیز کے ذائقہ سے خالی ہو اس قوت کے ساتھ قوت لامسہ شامل ہوتی ہے جس سے احساس اشیا ماکول کی گرمی و سردی سختی و نرمی کا ہوتا ہے قوت لامسہ کے بعد قوت ذالقة حیوان کے لیے نہایت ضروری ہے کیونکہ بدن حیوانی کی ترکیب میں حرارت و رطوبت موجود ہے اور یہ مسلم ہے کہ جب حرارت و رطوبت اپنا عمل کرتی ہے تو اس سے بخار پیدا ہوتے ہیں اور جب بخار بدن سے زیادہ نکلیں گے تو بدن ضعیف ہو جائیگا اور جب ضعف مستولی ہوا تو وہ ہلاکت کا سبب ہو گا پس اس کا تدارک محض غذا سے ہے اور غذا بدون قوت ذالقة کے نامکمل رہتی ہے لہذا قوت ذالقة لازمہ حیواۃ ہے۔

چوتھا مضمون بیان چند امور متعلق بہ قوت شامہ

شامہ وہ قوت ہے جس سے رائحہ اور بو دریافت ہوتی ہے آلہ اس قوت کا وہ دو غدود ہیں جو کہ اول حصہ دماغ میں مسابہ بہ سرپستان خلق کئے گئے ہیں تجربہ سے ثابت ہے کہ جب تک ہوا حسین بو ملی ہو ہی سی دماغ میں نہ پہنچے اس وقت تک بو محسوس نہیں ہوتی اور اقسام رائحہ کے بہت ہیں مگر اغضیان دو اقسام میں داخل ہیں یا بوی خوش یا بوی بد۔

پانچواں مضمون بیان چند امور متعلق بہ قوتہ سامعہ

سامعہ وہ قوتہ ہے جس سے آوازوں کا ادراک ہوتا ہے اسکا آلہ وہ عصبہ ہے جو صلیخ (سوراخ گوش) میں پھیلایا ہوا ہے اور ہوا کے تموج سے آواز اس عصبہ تک پہنچتی ہے۔ تموج ہوا کی حالت بعینہ ایسی ہے جیسے پانی میں تیرتے ہوئے پھینکے سے کیفیت حرکت کی پیدا ہوتی ہے اسی طرح قلع یا قلع سے ہوا میں تموج پیدا ہوتا ہے۔ قلع مراد یہ ہے کہ ایک جسم دوسرے جسم پر زور سے پڑے یعنی چوٹ کھائے اور قلع سے یہ مراد ہے کہ اجڑا کسی جسم کے ایک دوسرے سے بقرع و عنف جدا ہوں پس یہ دونوں امر سبب اسکا ہوتے ہیں کہ وہ جہاں یہ دونوں امر واقع ہوئے اپنی جگہ سے حرکت کر کے دوسری جگہ پہنچتی ہے قلع اور قلع میں قوت و عنف معتبر ہے نہ کہ صلابت و سختی ان دونوں اجسام کی جنہیں قلع یا قلع واقع ہو گیا ہو نہ کہ پانی کو کہ جسم سخت نہیں مگر زور سے کوئی چیز اس پر مار دی جائے تو آواز ضرور پیدا ہوگی اور مٹیہ کو اگر نوچیں تو آواز نہ پیدا ہوگی کیونکہ اس میں قوت و عنف کا استعمال نہیں ہوتا۔

اور سماعت کے لیے یہ شرط ہے کہ ہوا کان کے سوراخ میں پہنچ جائے ورنہ ظاہر ہے کہ اگر بلندی پر کوئی شخص کھڑے ہو کر آواز دے اور اس وقت ہوا بھی چلتی ہو تاہم آواز دوسری جانب نہ پہنچے گی اور جو شخص ہوا کے رخ کے خلاف قریب بھی کھڑا ہو گا وہ آواز نہ سنے گا مثلاً کوئی شخص نے کو دوسرے کے کان سے ملا کر اُس میں بات کہے تو وہی سنے گا غیر شخص نہ سن سکے گا۔

چھٹا مضمون بیان چند امور متعلق بہ قوتہ باصرہ

باصرہ وہ قوت ہے جسکے ذریعہ سے آنکھ اولاً صغیر اور بہ رنگ کو دریافت کرتی ہے اور پھر اسکے ذریعہ سے باقی حالات اشیاء کے جو نظر کے سامنے آتی ہیں دریافت کرتی ہے مثلاً شکل و مقدار و اطراف و حرکت و سکون و حسن و قبح وغیرہ کہ اس قوتہ کا رطوبت جلدیہ ہے جو حدقہ (دیدہ) چشم میں ہوتی ہے اور اسی پر صورتیں منطبع ہو جاتی ہیں اور دماغ سے دو عصب مجوف ایک داہنے دوسرے بائیں جانب سے آکر باہم ملتے ہیں اس طرح کہ داہنی سمت کا عصب بائیں آنکھ میں اور بائیں جانب کا داہنی آنکھ میں آتا ہے اُس میں یہ مصلحت ہے کہ ایک چیز دیکھنے میں ایک ہی معلوم ہو ورنہ دو دیکھائی دے تین۔ پس جو چیز نظر کے سامنے آتی ہے اُس کا انعکاس رطوبت جلدیہ پر ہوتا ہے اور دو شکل مخروطی اُس مقام تک ممتد ہو جاتی ہیں جہاں کہ دونوں رگین ملتی ہیں اور اُس مقام کی روح ادراک صورت کا کر لیتی ہے۔

ساتواں مضمون بیان چند امور متعلق بہ حس

مشترک

واضح ہو کہ جو اس غصہ باطنی تمام حیوانات میں ہیں یعنی حس مشترک۔ خیال و اہمہ۔ حافظہ۔ متفرقہ۔ انہیں سے حس مشترک اور واہمہ تو مدرک ہیں

اور خود مدرک نہیں۔ پس خیال نگہداری مدرکات میں معین جس مشترک کا ہے اور حافظہ مدرکات و اہمہ کامعین ہے اور متصرفہ تصرف مدرکات میں دونوں کا معین ہے۔ اور جس مشترک مدرک صورت ہے یعنی اُن چیز و نکاحا دراک کرتی ہے جو کہ حواس خمسہ ظاہری سے دریافت ہوتی ہیں اور و اہمہ معانی کا مدرک ہے یعنی اُن چیز و نکاحا دراک کرتی ہے جو کہ حواس خمسہ ظاہری سے دریافت ہو سکیں پس جس مشترک وہ قوت ہے کہ جو اشیا حواس خمسہ ظاہری سے محسوس ہوتے ہیں انکو یہ جمع کرتی ہے اور انکا دراک کرتی ہے تیشیل اسکی حوض سے دیگئی ہے جس میں پانچ نالیان ہوں اور وہ نالیان حواس خمسہ ظاہری ہیں کہ تمام اشیا محسوسات ان نالیوں سے اگر جس مشترک میں جمع ہوتی ہیں اور مقام جس مشترک کا بطن مقدم دماغ ہے وجہ تہمیت اس جس کی تین ہیں اول یہ سب آلات حواس خمسہ ظاہری کے اسی جگہ پر اگر ملے ہیں دوسرے یہ کہ تمام محسوسات جو کہ حواس ظاہری سے حاصل ہوتے ہیں وہ یہاں اگر جمع ہوتے ہیں اور جس مشترک انکا دراک کرتی ہے تیسرے یہ کہ جس مشترک جس طرح سے محسوسات ظاہری کا دراک کرتی ہے اسی طرح سے دیگر چیزوں کا بھی دراک کرتی ہے چنانچہ اگر کسی کو مرض ہر سام یعنی ذات الجذب ہو جائے تو اس کے حواس ظاہری معطل ہو جاتے ہیں اور اسکو ایسی صورتیں سامنے دیکھائی دیتی ہیں جنکی اصلیت خارج میں نہیں ہوتی اور یہ حالت بطور مشاہدہ کے اسکو حاصل ہوتی ہے نہ یہ کہ بطور تخیل کے۔

اٹھواں مضمون بیان چند امور متعلقہ قوت خیال

واضح ہو کہ خیال کو قوت مصورہ بھی کہتے ہیں یہ وہ قوت ہے جو کہ اُن صورتوں کے محسوسات کی حفاظت کرتی ہے جنکو کہ حس مشترک نے جو اس خمسہ ظاہری کے ذریعہ سے حاصل کیا ہے اگر وہ صورتیں جس مشترک سے غائب ہو جاتی ہیں تو خیال میں ضرور باقی رہتی ہیں چنانچہ یہی وجہ ہے کہ عرصہ کے بعد کسی چیز کو دیکھ کر پہچان لیتے ہیں کہ پہلے اسکو دیکھا ہے اور دلیل اس پر کہ خیال علاوہ حس مشترک کے ہے اول یہ ہے کہ حس مشترک صورت کو قبول کرتی ہے اور ظاہر ہے کہ قابل و حافظ میں فرق ہے جیسا کہ پانی شکل کو قبول کرتا ہے مگر اسکا حافظہ نہیں ہوتا دوسرے یہ کہ استحضار سے مراد یہ ہے کہ صورت کسی چیز کی جس مشترک اور خیال دونوں میں حاصل ہو اور زہول (بھولنا سہو کرنا) سے مراد یہ ہے کہ صورت کسی چیز کی خیال میں ہو مگر جس مشترک میں نہ ہو اور نسیان سے مراد یہ ہے کہ صورت کسی چیز کی نہ تو حس مشترک میں ہو نہ خیال میں لہذا ان امور سے ظاہر ہے کہ حس مشترک اور خیال علیحدہ علیحدہ قوتیں ہیں اور مقام خیال کا جزو آخر بطن اول دماغ ہے۔

نوان مضمون بیان چند امور متعلق

بہ قوت و اہم

واضح ہو کہ و اہم وہ قوت ہے جسکے ذریعہ سے حیوان معانی جزئیہ کو دریافت کرتا ہے جو کہ جو اس ظاہری سے ادراک نہیں ہو سکتے مثلاً دوستی و دشمنی موافقت و مخالفت۔ الفت مادر و فرزند یا عداوت و نفرت گرگ و گوسفند

دیگر پس یہ امر دلیل قوۃ واہمہ کے وجود کی ہے اور نیز دلیل اس امر کی ہے کہ اصل میں وہ بالذات مدرک ہے اور جس مشترک سے علاوہ ہے جس سے کہ ادراک صورتوں کا متعلق ہے اور واہمہ سے ادراک معانی کا متعلق ہے۔ اور دلیل اس امر کی کہ واہمہ قوت عاقلہ سے علاوہ ہے اول یہ ہے کہ حیوانات غیر ناطق میں قوۃ واہمہ پائی جاتی ہے۔ دوسرے یہ کہ جب آدمی مردہ سے ڈرتا ہے کہ یہ ضرر پہنچائے گا تو قوت عاقلہ اس کو حکم دیتی ہے کہ اس سے نہ ڈرنا چاہیے یہ محض مثل خاک و پتھر کے ہو گیا ہے مگر اثر قوت واہمہ کا کبھی ایسا غالب ہوتا ہے کہ قوت عاقلہ کا عمل باطل ہو جاتا ہے۔ اس قوت کا عمل دماغ کے بطن اوسط میں ہے۔

دسواں مضمون بیان چند امور متعلق بہ قوۃ حافظہ

واضح ہو کہ جس طرح سے خیال خزانہ جس مشترک کا ہے اسی طرح سے حافظہ خزانہ قوۃ واہمہ کا ہے کہ جو معانی قوۃ واہمہ ادراک کرتی ہے وہ حافظہ میں محفوظ رہتی ہیں اس قوۃ کو ذکرہ و مذکرہ بھی کہتے ہیں۔ اور ذکرہ سے مراد ظاہر کرنا اس چیز کا ہے جو حافظہ میں محفوظ ہے پس ذکر مرکب ہوتا ہے حفظ اور اس ادراک سے جو کہ کسی وقت کسی چیز کو واہمہ نے حاصل کر لیا ہے اُنہذا قوت ذکرہ مبدیٰ اس فعل کا ہوتی ہے جو کہ مرکب ہوتا ہے واہمہ اور حافظہ دونوں کے فعل سے یعنی ادراک و حفظ مقام اس قوۃ کا جزو اول بطن موخر دماغ میں ہے۔

گیارہواں مضمون بیان چند امور متعلق

بہ قوت متصرف

واضح ہو کہ قوت متصرفہ کو ایک اعتبار سے متفکرہ کہتے ہیں اور ایک اعتبار سے متخیلہ کہتے ہیں اسکی صراحت آئندہ بیان ہوگی یہ وہ قوت ہے جو کہ ان صورتوں میں جنکو جس مشترک نے ادراک کر کے خزانہ خیال میں محفوظ کیا ہے ترکیب و تفصیل دیتی ہے یعنی بعض کو بعض سے ملاتی ہے اور بعض کو بعض سے جدا کرتی ہے اور اسی طرح سے معانی جزئیہ کو جنکو کہ واہمہ نے ادراک کر کے خزانہ حافظہ میں محفوظ رکھا ہے ترکیب و تفصیل دیتی ہے۔ مثال ترکیب صورتہائے خیالیہ کی یہ ہے کہ زمرہ کا پہلا سامنے موجود ہو گیا حالانکہ واقعی اسکا وجود نہیں مثال تفصیل صورتہائے خیالیہ کی یہ ہے کہ رنگ اور طعم میں فرق با یہ الامتیاز معلوم ہوتا ہے مثال ترکیب معانی کی یہ ہے کہ فلان امر فلان شخص سے بوجہ عداوت کے ہوا انداز اس سے نفرت نہا پائیے۔ مثال ترکیب صورت و معنی کی یہ ہے کہ فلان چیز تنہا اس مقدار پر یا اس تعداد میں ہے مقام اس قوت کا ایک عصبہ جو وسط دماغ میں واقع ہے اور وہ مثل ایسے کرم (کیٹرے) کے ہے جو سمٹتا اور بڑھتا ہوا اسکے سمٹنے سے خزانہ خیال و خزانہ حافظہ دونوں باہم مل جاتے ہیں اور اسکے بڑھنے سے دونوں جدا ہو جاتے ہیں پس اسی طور سے قوت متصرفہ دونوں خزانہ کے اشیاء میں ترکیب و تفصیل دیا کرتی ہے اور جو معانی جزئیہ کہ واہمہ ادراک کرتا ہے وہ عقل کے سامنے پیش ہوتے ہیں اور وہ انہیں سے

بعض کو صحیح سمجھتے تھے اور بعض کو غلط لگتا اسی بنا پر قوت متفکرہ جب ان وہی امور میں تصرف کرتی ہے جنکو کہ عقل صحیح سمجھا ہے تو اُسکو متفکرہ کہتے ہیں اور جب ان وہی امور میں تصرف کرتی ہے جنکو عقل نے غلط قرار دیا ہے تو اُسکو متخیلہ سے نامزد کرتے ہیں پس اس بیان سے واضح ہو گیا کہ مبداء تخیل و تفکر و تذکر و حفظ کا قوت واہمہ ہے جس سے یہ سب امور پیدا ہوتے ہیں۔

بارہواں مضمون بیان اس امر کا کہ یہ بارہ قوتیں

مذکورہ بالا تمام حیوانات میں جسمانی ہیں

واضح ہو کہ ان بارہ قوتوں یعنی حواس خمسہ ظاہری اور حواس خمسہ باطنی اور قوت غصبی و شہوی کے مجموعہ کو قوت اس حیوانیہ کہتے ہیں کیونکہ ہر حیوان کامل خلقت میں یہ قوتیں پائی جاتی ہیں خواہ حیوان ناطق ہو یعنی انسان یا غیر ناطق ہو۔ یہ سب قوتیں جسمانی ہیں یعنی بدن میں محل و مقام رکھتے ہیں اور انکے افعال تمام و کمال بدن میں ہوتے ہیں۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ جب کوئی عضو جو کہ ان میں سے کسی ایک قوت کا محل ہے فاسد ہو جاتا ہے تو فعل اُس قوت کا مختل ہو جاتا ہے۔ اور واضح ہو کہ ان قوتوں کے افعال میں خلل واقع ہونیکے تین اسباب ہیں۔ بطلان۔ نقصان۔ تشویش۔ بطلان یہ ہے کہ فعل حتی بالکل نابود ہو جائے مثلاً آنکھ سے کچھ نہ کھائی دے تشویش یہ ہے کہ فعل حتی ضعیف ہو جائے مثلاً آنکھ سے کم دکھائی دے۔ نقصان یہ ہے کہ فعل حتی برخلاف صورت مقررہ کے پیدا ہو جائے۔

مثلاً آنکھ میں سبز چیرسیاہ دکھائی دے۔ یا ایک چیز دو دیکھائی دین حکما کے نزدیک بطلان و نقصان برودت سے پیدا ہوتا ہے اور تشویش حرارت سے۔

فصل خپم تحقیق اُن چند قوتوں کی

جو مخصوص انسان کے لیے ہیں

اس فصل میں بھی چند مضامین ہیں

پہلا مضمون بیان معنی علم و ادراک

و تخنیل و وچھسم و تعقل

واضح ہو کہ علم سے مراد ادراک ہے اور ادراک کے معنی یہ ہیں کہ ذات و حقیقت کسی چیز کی ادراک کنندہ کے ذہن میں متشکل ہو جائے عام اس سے کہ خارج میں اس چیز کا وجود نہ ہو جیسے اشکال ہند سے یا یہ کہ وجود خارجی رکھتی ہو مثلاً آتش صورت اول میں جو چیز ادراک میں آئے اسکی حقیقت ذہنی و خارجی ایک ہی ہوگی اور صورت دوم میں حقیقت خارجی کی شکل ادراک کرنے والے کے ذہن میں اس طرح مرتسم ہوتی ہے کہ اگر خارج میں وہ شکل پائی جاتی تو بعینہ ویسی ہی ہوتی۔

جب ادراک کے معنی معلوم ہو گئے تو اب یہ جاننا چاہیے کہ حکم کے نزدیک ادراک چار طور پر ہے۔

اول احساس۔ اس سے مراد ادراک ایسی چیز کا ہے جو کہ بلحاظ مادہ کے موجود ہو اور وہ مادہ ادراک کنندہ کے سامنے کسی ایسی ہیئت مخصوص کے ساتھ حاضر ہو جو کہ محسوس ہوتی ہو۔ مثلاً مکان و زمان و مقدار درنگ جو کہ محسوس ہوتا ہے یہ قسم ادراک کی تین شرطوں سے مشروط ہے۔

ایک یہ مادہ اس چیز کا حاضر ہو۔ دوسرے یہ کہ صورتیں اور حالات مخصوصہ اس سے متعلق اور مختلف ہوں۔ تیسرے یہ کہ وہ چیز جس کا کہ احساس کیا گیا ہے جزئی ہو یعنی جو اس باطنی سے اسکا ادراک ہو سکے۔

دوم تخیل اس سے مراد ادراک کسی چیز کا ہے جو کہ بلحاظ مادہ کے موجود ہو خواہ ادراک کنندہ کے سامنے وہ مادہ حاضر ہو یا نہ ہو یعنی مادہ کا سامنے حاضر ہونا تخیل کے لیے شرط نہیں۔

سوم تو ہم اس سے مراد ادراک معنی کا ہے جو کہ محسوس نہ ہوتے ہوں اور مخصوص ہوں کسی جزئی چیز کے ساتھ پس تو ہم کے لیے نہ تو مادہ کا حاضر ہونا مشروط ہے اور نہ اسکا مختلف بہ حالات متعلقہ ہونا لازم ہے۔

چہارم تعقل اس سے مراد ادراک کسی چیز کا ہے جو کہ خالی ہو آن ہر سہ شرائط سے جو کہ احساس میں مشدود ہونا بیان کئے گئے۔

پس واضح ہو کہ حکم کے نزدیک ایک کنندہ ان ہر چار اقسام مذکورہ بالا کے مدرکات یعنی محسوسات متخیلات متوہمات و معقولات کا نفس طہ ہے جو کہ ادراک ان معقولات جنکو کلیات کہتے ہیں بذات خود مطمح کرتا ہے کہ صد تین معقولات کی ذات میں نفس طہ کے مرتسم ہو جاتی ہیں اور باقی مدرکات کا ادراک جنکو کہ جزئیات کہتے ہیں

بدریعہ آلات یعنی حواس ظاہری و باطنی کے اس طور پر کرتا ہے کہ صورتیں
مدرکات جزئیہ کی آلات ادراک یعنی سمع و بصر وغیرہ میں مرسم ہو جاتی ہیں لہذا
نسبت ادراک کی حواس ظاہری و باطنی کی جانب محض مجازاً دیکھائی ہے ورنہ
اصل میں ادراک کنندہ نفس ناطقہ ہے۔

دوسرے مضمون قوتہاے مخصوصہ انسانی

یعنی عقل کا بیان

و واضح ہو کہ جو قوتیں مخصوص نفس ناطقہ کے لیے عطا ہوئی ہیں وہ عقل
عملی اور عقل نظری ہے۔ عقل عملی سے مراد وہ قوت ہے کہ اُسکے ذریعہ سے
نفس ناطقہ بدن میں تاثیر کرتا ہے یعنی وہ قوت جو کہ افعال قابل عمل کو یا تو
اُن چیزوں سے استنباط و استخراج کرتی ہے جو کہ بدیہی نہ خواہ کئی ہوں یا
جزئی۔ یا اُن چیزوں سے جو کہ شایع و مشہور ہوں یا اُن چیزوں سے جنکا تجربہ
ہو چکا ہو پس معلوم ہوا کہ عقل عملی کا فعل ادراک اُن ہر قسم کی جزئی چیزوں کا ہے
جنکا ادراک کرنا سزاوار و مناسب ہو۔ اور عقل نظری سے مراد وہ قوت ہے
کہ نفس ناطقہ اپنے جوہر کی تکمیل کے لیے اُسکا محتاج ہوتا کہ مرتبہ عقل بالفعل
تک پہنچ سکے چنانچہ عقل نظری کے چار مراتب ہیں۔

مرتبہ اول عقل ہولانی اس سے مراد وہ قوت ہے کہ اُسکو استفادہ و قابلیت
اس امر کی ہوتی ہے کہ ادراک معقولات و کلیات کا حاصل ہو سکے یہ مرتبہ

عقل کا تمام افراد انسانین ابتداء فطرت سے موجود ہوتا ہے۔
 مرتبہ دوم عقل بالملکہ۔ اس سے مراد وہ قوت ہے جسکے ذریعہ سے نفس انسانی
 کو یہ قدرت ہو جاتی ہے کہ جو امور اُسکو بحسب فطرت ابتدائین معلوم ہوئے
 انہیں دیگر امور کو فکر و حدس کر کے کسب کرے فکر و حدس کے معنی اُسندہ
 بیان ہوئے۔

مرتبہ سوم عقل مستفاد اس سے مراد یہ ہے کہ جو معلومات بواسطہ عقل بالملکہ
 حاصل ہوئے وہ نفس کے سامنے حاضر ہوں اور ذہن میں منبث ہو جائیں پس
 عقل مستفاد نفس انسانی کے لئے درجہ کمال کا ہے کہ تمام معقولات اُسکے
 سامنے حاضر ہوں۔

مرتبہ چارم عقل بالفعل اس سے مراد وہ قوت ہے جس سے نفس انسانی
 اس امر پر قادر ہو جائے کہ جو معلومات و معقولات اُسکو عقل بالملکہ نے حاصل
 کر دیے ہیں انکو جب چاہے حاضر کر سکے پس یہ مرتبہ عقل نظری کے تمام مراتب
 میں اشرف و اعلیٰ ہے اور حکما کے نزدیک وہ قوت جو کہ عقل ہیولانی کو عقل
 بالملکہ تک اور پھر اُسکو عقل بالفعل تک لاتی ہے وہ عقل فعال ہے اور کہتے
 ہیں کہ عقل انسانی کو عقل فعال سے استفادہ معقولات کرنے میں اسطر چہر
 قیاس کرنا چاہیے جیسے کہ حیوانات کی نگاہوں کو مشاہدہ الوان میں التساب
 کوڑی غرض سے آفتاب سے نسبت ہے۔

واضح ہو کہ عقل مستفاد اپنے وجود میں عقل بالفعل پر مقدم ہے جیسا کہ بیان
 کیا گیا اور حکما کے نزدیک انتہائی مرتبہ مقصد کمال کا یہ نسبت دیگر
 قوتوں کے اسی سے متعلق ہے اور تمام قوت انبائی و حیوانی و جملہ قوائے انسانی سب
 عقل مستفاد کے خادم ہیں۔

تیسرا مضمون بیان معنی فکر و حدس

فکر سے مراد حرکت کرنا نفس کا ہے معانی میں بیا درسی تحنیل تاکہ جو کچھ خزانہ خیال و خزانہ حافظہ میں مخزون ہے وہ سامنے آجائے اور معانی سے مراد وہ امور ہیں جو کہ جو اس ظاہر ہی سے دریافت نہوسکین پس کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ معلومات حاصل شدہ سے بواسطہ فکر و غور مجہول چیزیں معلوم ہو جاتی ہیں اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ جب حرکت نفس کی نہونی یا منقطع ہو گئی تو اشیاء مجہول کا علم نہیں حاصل ہوتا۔ حدس سے مراد یہ ہے کہ وہ مطلوب جسکا دریافت کرنا مقصود ہے اپنے اثبات کے دلائل و اسباب کے ساتھ یکبارگی ذہن میں آجائے مثیل ہو جائے۔

فکر و حدس کے بھی مراتب ہیں بعض انیسے ہیں کہ بہت جلد ذہن کو مطلب پر پہونچا دیتے ہیں بعض دیر میں اور بعض چند بار ذہن کو مطلب تک پہونچا دیتے ہیں اور بعضے ایسے ہیں۔ پس یہ تفاوت مراتب کا بلحاظ کیفیت و مقدار فکر و حدس کے ہوتا ہے جسکے لیے دو حدیں لازم ہیں ایک حد نقصان اور ایک حد کمال حد نقصان تو یہ ہے کہ ایک شخص سوائے بدیہیات کے کسی مجہول چیز کو جسکا جانتا ضروری ہے نہیں جانتا اور حد کمال یہ ہے کہ ایک شخص ایسا ہے کہ تمام اُن چیزوں کو جسکا جانتا نوع انسانی سے ممکن الوقوع ہو نہکو جانتا ہو پس نقصان کی حد در انحالی کہ عموماً بنی آدم میں پائی جاتی ہے تو لازم ہے کہ حد کمال بھی کسی میں پائی جائے چنانچہ حکما اس حد کمال کو قوۃ قدسیہ کہتے ہیں جو کہ خاص انبیاء و اوصیاء علیہم السلام و حکماء التین شہر قین و بعض علماء دین میں ثابت ہوتی ہے۔

فصل ششم بیان عقل فعال اور اسکے

متعلقہ اُمُو کا

اسمیں چند مضامین ہیں

پہلا مضمون بیان اثبات وجہ عقل فعال

واضح ہو کہ حکم کا اتفاق اس امر پر ہے کہ جس چیز میں صورتیں معقولات کی مرثم ہوتی ہیں وہ جسم جسمانی نہیں یعنی ایسی چیز نہیں کہ جسم میں اُسکے لیے کوئی جگہ معین ہو اور معنی جسم کے سبب بقایاں ہو چکے ہیں جس چیز میں صورتیں محسوسات کی مرثم ہوں یا صورت محسوسہ سے اُسکا تعلق ہو وہ یا تو جسم ہوتا ہے یا ایسی قوت ہوتی ہے جو کہ جسم میں پائی جاتی ہو پس وہ چیز جسمانی کہی جاتی ہے جب یہ دو امر بطور مقدمہ معلوم ہو گئے تو اثبات وجہ عقل فعال کا اسی طرح پر ہے کہ کسی چیز کے ادراک سے یہ مراد ہے کہ صورت اُسکی ذات میں مدرک کے حامل ہو اور کسی چیز کے ذہول سے یہ مراد ہے کہ صورت اُسکی ذات میں مدرک کے بالفعل موجود نہ ہو مگر یہ ممکن ہو کہ جب چاہے اُس صورت کو ذہن میں حاضر لائے۔ اور نسیان سے یہ مراد ہے کہ صورت کسی چیز کی ذات میں مدرک کے مطلقاً معدوم ہو یعنی نہ تو بالفعل حاضر ہو نہ یہ ممکن ہو کہ جب چاہے اُسکو حاضر کر سکے

لہذا علاوہ مدرک کے کوئی اور چیز ایسی ہونا چاہیے کہ حالت ذہول میں بھی رہیں
معقولات کی اُس میں محفوظ رہیں اور حالت نسیان میں محفوظ نہ رہیں تاکہ ذہول
و نسیان میں فرق پیدا ہو سکے اور یہ مسلم ہے کہ قوۃ عاقلہ کا منقسم یہ قوت مدرکہ
و حافظہ ہونا ممکن نہیں ان تمام امور پر نظر کر کے لازم ہے کہ علاوہ قوۃ جسمانی
کے کوئی اور چیز بھی ایسی ہے جس میں معقولات مرتسم ہوا کرتے ہیں اور وہ انکی حفاظت
کے لیے بمنزلہ خزانہ کے ہوتی ہے پس جو چیز کہ حافظہ معقولات ہو اسی کو عقل
فعال کہتے ہیں۔ اور اعلیٰ جسم و جسمانی ہونا بر بنا بیانات مذکورہ بالا ممکن
نہیں اور نہ اُس سے مرافق ہو سکتا ہے کیونکہ معقولات ایک ہی مرتبہ
و نفس میں حاصل نہیں ہوتے بلکہ یہ تدریج پیدا ہوتے ہیں لہذا ثابت ہوا کہ
عقل فعال وہ جو ہر ہے کہ نہ جسم ہے نہ جسمانی اور تمام معقولات اُس میں
بالفعل محفوظ و مرتسم رہتے ہیں۔

دوسرے مضمون اس امر کا کہ معقولات

نفس بشری پر کس طرح و اضافہ

ہوتے ہیں

واضح ہو کہ جب نفس ناطقہ نے خیالات حسیہ میں تصرف کیا مثلاً زید و عمرو کا
خیال کیا یا خیالات معنویہ میں تصرف کیا مثلاً دوستی لایا و دشمنی عمرو کا

خیال کیا تو ان جزئیات میں تفکر کرنے سے نفس کو یہ قابلیت حاصل ہو جاتی ہے کہ اُس میں صورت انسان کی اور صورت دوستی کی کہ یہ دونوں امور کا یہ میں سے ہیں بواستہ عقل فعال اُس میں مرثم ہو جاتی ہیں برخلاف اُس کے صومئہ میں معقولہ لا ست کی بواستہ محسوسات کے نفس میں منتقل نہیں ہوتیں بلکہ نفس کہ یہ قابلیت بوجہ محسوسات میں تفکر کرنے کے حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ معقولات و محسوسات میں ایک طور کی مناسبت ہے۔

تیسرا مضمون بیان اس امر کا کہ نفس ناطقہ

انسانی نہ جسم ہے جسمانی

یہ مضمون بصراحت جلد دوم میں بیان ہو گا اس مقام پر بالاختصار اس قدر بیان کیا جاتا ہے کہ حکمائے اس امر کو دو طور سے ثابت کیا ہے کہ نفس ناطقہ انسانی نہ جسم ہے نہ جسمانی۔ اول یہ کہ جب کوئی امر معقول (عقل میں لایا گیا) جو ہمہ جہت واحد ہو اور انقسام کو ہر گز نہ قبول کرے وہ نفس میں مرثم ہو یعنی نفس اُس کا عاقل (عقل میں لانے والا) ہو تو لازم ہے کہ نفس بھی انقسام نہ قبول کرے ورنہ انقسام محل (جائے حلول) سے انقسام حال (حلول کنندہ) لازم آتا ہے پس لازم ہے کہ نفس ناطقہ نہ جسم ہو نہ جسمانی کیونکہ یہ امر مسلم ہے کہ جو چیز جسم ہو یا جسمانی (وہ قوت جو کہ جسم میں حلول کرے ہوے ہے) وہ یقیناً منقسم ہو سکتی ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر نفس بذریعہ آلات

بدن تعقل کیا کرتا یعنی اُن کو تو نئے ذریعہ سے تعقل کرتا جو بدن میں مین تو لازم تھا کہ جبستی و ماندگی بدینین پیدا ہوتی تو نفس میں بھی پیدا ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہوتا کیونکہ دماغ جو کہ نشاء (جگہ پیدا ہونے) آلات ادراک ہے بہ سبب زیادتی فکر کے ضعیف ہو جاتا ہے مگر نفس ناطقہ تعقل کرنے کے لیے قوی ہو جاتا ہے کیونکہ درجہ کمال کا اسمین زیادہ ہو گیا ہے لہذا ثابت ہوا کہ نفس ناطقہ بذریعہ آلات جسمانی کے تعقل نہیں کرتا بلکہ وہ جو ہر مجرّد سے یعنی نہ جسم ہے نہ جسمانی اور تعقل معقولات کا بہ ذات خود کرتا ہے۔

فصل ہفتم اثبات اس امر کہ نفس ناطقہ

بدن سے مفارقت کر کے اپنے

کمال پر باقی رہتا ہے

یہ مضمون بھی مشرّح جلد دوم میں انشاء اللہ بیان کیا جائے گا مگر اس مقام پر مختصراً ذکر کرنا مناسب ہے کہ جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ نفس ناطقہ وہ چیز ہے کہ بذات خود ادراک معقولات کا کرتا ہے پس اُس کا کمال اسمین ہے کہ ہمیشہ یہ حالت اسمین باقی رہے اور یہ اُس وقت ہو سکتا ہے جبکہ اتصال اُس کا عقل فعال سے اُسی طریقہ پر ہو جائے جیسا کہ بیان کیا گیا اور جب عقل فعال سے

انصال حاصل ہو گیا تو آلات بدن بعد خرابی بدن مفقود ہو جانے سے اسکو کچھ ضرر نہیں پہنچ سکتا اور وہ اپنے کمال پر باقی رہ سکتا ہے یعنی ادراک معقولات کا بذات خود عقل فعال سے کرتار ہے گا۔

واضح ہو کہ حکمائے معقولات دو قسم کے قرار دئے ہیں ایک یہ کہ کوئی امر معقول سبب اسکا ہو کہ مثال و صورت اسکی وجود خارجی کو قبول کرے مثلاً صورت عمارت کی ذہن میں عمار کے آتی ہے اور بعدہ اسکے مطابق تیار ہو جاتی ہے اس قسم کو علم فعلی کہتے ہیں چنانچہ علم واجب الوجود تعالیٰ شانہ کا اسی طور پر ہے کہ ہر چیز کی خلقت سے پیشہ اسکی صورت علم الہی میں موجود ہے۔ دوسرے یہ کہ جو امر عقل میں لایا گیا ہے کسی چیز کی صورت سے حاصل کیا گیا ہو جو کہ خارج میں بالفعل موجود ہے مثلاً صورت آسمان کی ذہن میں آئے جو کہ بالفعل خارج میں موجود ہے اس قسم کو علم انفعالی کہتے ہیں۔

فصل ہشتم سعادۃ و شقاوت کا بیان

اسکے متعلق چند مضامین ہیں جنہیں سے بعض آئندہ شرح و بسط تمام جلد ثانی میں انشاء اللہ مذکور ہونگے

پہلا مضمون سعادۃ و شقاوت کا مبنی

بہ لذت و الم ہونا و بیان مرتبہ سعادۃ

واضح ہو کہ حکمانے ثابت کیا ہے کہ نفس ناطقہ انسانی کے لیے بعد فنا جسم
 سعادت و شقاوت ہوتی ہے یہ بیان تحقیق معنی لذت و الم پر مبنی ہے۔
 پس حکما کے نزدیک لذت سے مراد ادراک اُس چیز کا ہے جو کہ مدرک کے
 نزدیک موجب کمال و خیر ہو مثلاً طعام لذیذ وہی ہے جو کھانے والے کے
 نزدیک اچھا ہو پس یقیناً وہ طعام اُسکو کمال محسوس ہوگا۔ اور الم سے مراد
 ادراک اُس چیز کا ہے جو کہ مدرک کے نزدیک موجب نقصان و شرم ہو
 مثلاً کسی شخص کو کسی سے ضرر پہونچ گیا تو وہ ضرر اُسکو نقصان و شرم معلوم ہوگا۔
 پس ظاہر ہے کہ خیر و شر نسبت بہ ادراک کنندہ مختلف ہے۔ یعنی ممکن ہے کہ
 ایک شے بہ نسبت ایک شخص کے خیر ہو اور بہ نسبت دوسرے شخص کے شر ہو
 مثلاً ایک چیز کھانسی اُس شخص کو جو خوب بھوکا ہو اچھی معلوم ہوگی اور وہی چیز
 دوسرے شخص کو بحالت غضب و بد مزاجی کے اچھی نہ معلوم ہوگی بلکہ اُسکو تو
 لذت اسعین ہوگی کہ مغضوب پر غلبہ حاصل کرے اسی طرح بلحاظ اختلاف
 حالات ایک ہی چیز ایک ہی شخص کے لیے کبھی خیر ہوتی ہے اور کبھی شر۔ مثلاً
 بحالت تندرستی جو چیز نافع ہے وہی بحالت بیماری مضر ہے پس جب لذت
 و الم کے معنی معلوم ہو گئے تو جاننا چاہیے کہ حکما لذت عقلی کا اثبات اس طریقہ
 پر کرتے ہیں کہ جس طرح شہوت و غضب میں درجہ کمال کا ہے ویسا ہی عقل میں
 بھی درجہ کمال کا موجود ہے اور وہ درجہ یہ ہے کہ جو ہر عاقل یعنی نفس ناطقہ
 اپنے مراتب وجود کو جیسا کہ واقعی بین جان جائے اور فرائض مقرر کردہ اسی
 کو بجالائے تاکہ مرتبہ عقل مستفاد پر پہونچ جائے یہی درجہ کمال کافی الواقع
 اُسکے لیے خیر حقیقی ہے اور چونکہ اس کمال کا ادراک خود نفس ناطقہ کرتا ہے
 لہذا اُسکی یہ لذت حاصل ہوتی ہے اسیکو لذت عقلی اور سعادت ابدی

کہتے ہیں۔ لیکن جب یہ معلوم ہوا کہ خیر و شر بلحاظ اختلاف اشخاص و اختلاف حالات مختلف ہے تو یہ منطقی نہ کرنا چاہیے کہ آخرت میں سعادت ایک ہی طور پر ہے بلکہ باعتبار اختلاف مراتب نفس مراتب سعادت بھی مختلف ہیں اور نہ یہ گمان کرنا چاہیے کہ سعادت آخروی بدون حاصل کرنے علوم معقولات کے حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ نفوس ساذجہ یعنی اہلہان نفجوائے اہل الجنة بلکہ ارباب سعادت میں سے ہیں اور نہ یہ گمان کرنا چاہیے کہ زیادتی گناہ قطعاً مستوجب حرمان نجات و سعادت آخروی ہوتی ہے کیونکہ باب تو بہ بہت وسیع ہے اور آیہ دَحْمَتِي وَسَعَتِي كُلِّ شَيْءٍ کے معنی کا اندازہ انسان ضعیف البیان نہیں کر سکتا۔

دوسرے مضمون بیان اسباب شقاوت

و مراتب شقیا

سعادت کی ضد شقاوت ہے حکماء کے نزدیک اسباب شقاوت نفس بعد موت وہ چند امور ہیں جو کہ کمال نفس انسانی کی ضد واقع ہوئے ہیں پس شقاوت نفس یہ ہے کہ اُسے معقولات و مراتب وجود کو نہیں جانا اور نفس انسانی پر عمل نہیں کیا مگر اسمین بلحاظ اختلاف حالات چم مدارج ہیں۔ ایک یہ کہ فطرۃ نفس کی عقل نظری ناقص ہو اور وہ اشیا کو بخوبی نہ سمجھ سکے۔ دوسرے یہ کہ نفس کی عقل عملی ناقص ہو کہ وہ اس بات کا ادراک نہ کر سکے

کہ کوئی امر اس کے لیے عمل میں لانا مفید و بہتر ہوگا۔ ان دو اقسام کے شقی بعد موت معذب نہونگے جیسا کہ ظاہر آئیہ کریمہ لایکلف اللہ نفساً الا وسعہ (نہین تکلیف دیتا ہے خدا کسی نفس کو مگر بقدر اسکی وسعت کے) اس پر دلالت کرتا ہے اور نہ حق مراتب اعلیٰ ہونگے۔

میسرے کے یہ نفس جانتا ہو کہ فلان امر خلاف حق اور خلاف واقع ہے مگر اسپر قائم اور ثابت رہے اس قسم کا شقی مرنے کے بعد معذب بعذاب دائمی رہے گا اور ان ہر سہ اقسام مذکورہ بالا کی شقاوت تدارک پذیر نہین مینے بعد از مرگ زائل نہین ہوئی کیونکہ داخل ذات ہے لہذا ہر وقت ساتھ ہے۔

چوتھے یہ کہ نفس نے چند اعتقادات کئے مگر اوپر ثابت و راسخ نہین جیسے عوام کے اعتقادات۔

پانچویں یہ کہ نفس نے چند اخلاق ردیہ اختیار کیے اور اُنپر ثابت و راسخ ہے چھٹے یہ کہ نفس نے چند اخلاق ردیہ اختیار کئے مگر اُنپر ثابت و راسخ نہین پس یہ تین اقسام شقاوت بعد مرنے کے زائل ہو سکتے ہین۔ لہذا ان تہام کے اشتقا معذب بعذاب دائمی نہونگے بلکہ سزا اعمال کے بعد نجات پاسکتے ہین۔

البتہ عذاب دائمی صاحب جہل مرکب کے لیے ضرور ہے۔ اور جہل مرکب یہ ہے کہ امر خلاف حق اور خلاف واقع پر اعتقاد کرے اور اسپر راسخ ہے وجہ تسمیہ جہل مرکب کی یہ ہے کہ علم تو اُسکو کتے ہین کہ صورت کسی چیز کی جیسا کہ وہ نفس الامر میں ہے عقل میں حاصل ہو جائے یا یہ کہ نفس تصدیق کسی چیز کی کرے جیسا کہ واقع میں وہ ہے۔ لیکن جب نفس تصور کسی چیز کا کرے جو کہ خلاف واقع ہو اور تصدیق بھی اس امر کی کرے کہ جو تصور میں کیا ہے

وہ موافق واقع کے ہے تو اس صورت میں نفس کو ایک امر کی نسبت دو قسم کے جہل حاصل ہوئے اسی طرح جبوقت کہ نفس تصدیق کسی امر خلاف واقع کی کرے تو جرم بھی کہے کہ جو تصدیق مینے کی ہے وہ مطابق واقع کے ہے تو بھی وہ جہل جمع ہو کر مرکب ہو گئے اور جہل بسیط یہ ہے کہ نفس امر خلاف واقع کا تصور یا تصدیق امر خلاف واقع کی کرے لیکن اس پر جازم و ثابت نہ ہے پس اس قسم کا جہل معاوین ضرر تو غیر وہ پہونچا گیا مگر زیادہ نہیں یعنی اس درجہ کا نہیں جیسا کہ صاحب جہل مرکب کو پہونچے گا۔

تفسیر مضمون سعادت و شقاوت نفوس

ساذجہ کا بیان

و واضح ہو کہ نفوس ساذجہ سے مراد وہ نفوس ہیں کہ کمال اور ضد کمال و نون خالی ہوں یعنی نہ تو انھوں نے ادراک حق کا کیا ہو نہ ادراک باطل کا ایسے ہی اشخاص کو ابلہ کہتے ہیں جسکے معنی لغت میں ایسے شخص کے ہیں کہ اپنی سادہ لوحی سے امور میں بہت کم اہتمام رکھتا ہو چنانچہ سادے نزدیک نفوس ساذجہ آخرت میں معذب نہ ہونگے کیونکہ وہ اسباب عذاب یعنی عقیدہ باطل سے خالی ہیں چنانچہ حدیث شریف اکثر اهل الجنة جلد

اسی پر دلالت کرتی ہے

فصل نہم قضا و قدر کا بیان

حکماء کے نزدیک قضا سے مراد یہ ہے کہ وجود تمام موجودات کا بر سبیل اجمال عالم عقلی میں بلا مادہ در زمان مجتمع ہو اور قدر سے مراد یہ ہے کہ وجود تمام موجودات کا بر سبیل تفصیل عالم عقلی کے مطابق مادہ ہائے خارجی میں ایک ایک کر کے ظاہر ہوتا جائے جیسا کہ اس آیت کریمہ سے مستفاد ہوتا ہے **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**۔ یعنی اور کوئی چیز ایسی نہیں مگر یہ کہ ہمارے پاس اس کا خزانہ موجود ہے اور نہیں نازل کرتے ہم اس کو مگر ساتھ اندازہ کے جو کہ ہم کو معلوم ہے مثال کے طور پر سمجھنا چاہیے کہ بادشاہ نے یہ تجویز کیا کہ لوگوں کو وظائف دے جائیں بعد اس کے اُس نے کسی کے واسطے ایک ہزار مقرر کیا اور کسی کے واسطے ایک لیکن یہاں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ در انحالیکہ تمام افعال انسانی اُس کے مطابق ہوتے ہیں جو کچھ کہ عالم عقلی میں ثابت ہیں پس عقاب و عذاب کس واسطے لازمی ہوتا ہے۔ جو اب اس کا قانون حکمت کے بموجب یہ ہے کہ عالم عقلی میں موجود ہو کر عالم حسی میں ظاہر ہونا یہ امر فی الاصل موجد و موثر اُن افعال اختیاری کا نہیں جنہیں کہ عذاب و عقاب مترتب ہوتا ہے بلکہ عقاب و عذاب نفس کا گناہوں کی وجہ سے اسی طور پر ہے جیسا کہ نسبت مرض کی بدن کے ساتھ کہ مختلف حالات کی وجہ سے امراض لاحق ہوتے ہیں لہذا لازم ہے کہ پہلے وہ حالات مختلف بدن کو عارض ہوں تب امراض سرا ہوں گے اسی طرح اخلاق و افعال ردیہ سے جو کہ نفس میں راسخ ہیں عذاب کا لزوم ضروری ہوگا

اور نشاء و بنیاد اس عذاب کی اسی نفس کی ذات ہوگی جس نے انفعال روئے کو
صبا و رکھا جیسا کہ اس آئیہ متبرکہ سے معلوم ہوتا ہے۔ نَادَا اللّٰهُ الْمَوْقِدَ الَّذِیْ
فُتِّلِعَ عَلَی الْاَقْصَدَۃِ۔ مراد یہ کہ سبب اس عذاب موعود کا وہی آگ ہے
کہ افر و ختم ہوئی ہے ان حالات سے جو دلون پرستوی ہوئے ہیں۔

فصل ہفتم اثبات اس امر کا کہ آدمی

امور غیبی سے مطلع ہو سکتا ہے

واضح ہو کہ انسان اُن چیزوں سے بہرہ کیش نظر نہیں بلکہ نگاہ سے غائب ہیں
خواب اور بیداری دونوں حالتوں میں مطلع ہو سکتا ہے اس مسئلہ کی تحقیق ہو تو
بے سات مقدمات کی توضیح پر جو حسب ذیل بیان کئے جاتے ہیں۔
مقدمہ اول یہ ہے کہ امور غیبیہ سے یہ حالت خواب و بیداری مطلع ہو سکتے
لیے دو امر عقلاً ثابت ہیں ایک یہ جیسا کہ سابقاً بیان کیا گیا کہ صورتیں جزئیات
اور تمام اُن اشیاء کی جو اس عالم میں پیدا ہوتی ہیں وہ عالم عقلی میں برسپیل
اجمال پر وجہ کلی مرسم ہیں۔ دوسرے یہ کہ عقلاً مسلم ہے کہ جو چیز عقلی میں جسکو
مبادی عالیہ کہتے ہیں مرسم ہوگی وہ ممکن ہے کہ نفس انسانی میں نقش پذیر
ہو سکے جسکے اسباب سابقاً مذکور ہو چکے مگر دو شرط کے ساتھ۔ اول یہ کہ
نفس کو فطرۃ استعداد اسکی حاصل ہو کہ مبادی عالیہ کے نقوش کو قبول
کر سکے۔ دوم یہ کہ بہ سبب مشاغل کے کوئی امر نفس کو حائل مانع ان نقوش

قبول کرنے میں نو پس اس بنا پر بعض امور بغیبہ کافس میں مرثم ہونا ممکن ہے خواہ حالت خواب ہو یا بیداری چنانچہ خواب کی نسبت تو تجربہ بھی دلالت کرتا ہے کہ امور نا دیدہ و ناشنیدہ جو کہ خواب میں آتے ہیں وہ دیکھنے اور سننے میں آتے ہیں مقدمہ دوم یہ ہے کہ جب نفس کسی کام میں مشغول ہوتا ہے تو یہ فعل اسکو دوسرے شغل سے مانع ہوتا ہے مثلاً جب نفس پر غضب مستولی ہوتا ہے تو وہ شہوانی اشتغال سے باز رہتا ہے یا اگر کسی غور و فکر میں نہایت درجہ متفرق ہوتا ہے تو نہ دوسرے کی آواز سنتا ہے نہ اس چیز کو دیکھتا ہے جو کہ سامنے سے گذری ہے۔ اسی طرح اگر توجہ نفس کی کسی جانب بذریعہ حواس ظاہری زیادہ ہو تو حواس باطنی کے ادراکات معطل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً اگر غنا کے سننے میں محو ہے یا کسی سیمبر پر نظر جمی ہوئی ہے تو اسی وقت تمام افعال و تصورات عقلیہ معطل ہو جاتے ہیں۔

مقدمہ سوم یہ ہے کہ جس مشترک ہالوح ہے کہ جو چیز اس میں نقش پذیر ہوتی ہے تو وہ نفس اس چیز کا حکم رکھتا ہے جو کہ مشاہدہ ہوتی ہے اور جس مشترک میں تمام اشیاء کا دو سبب سے ہوتا ہے یا بذریعہ حواس ظاہری اس طرح کہ جو اشیاء احسان میں آئیں وہ اس لوح میں مرثم ہو گئیں یا بواسطہ ادراک باطنی اسام اشیاء کا جس مشترک میں ہوتا ہے۔

مقدمہ چہارم یہ ہے کہ بواسطہ قوت متخیلہ جو کہ سبب داخلی ادراک کا ہے چند صورتیں لوح جس مشترک میں مرثم ہوتی ہیں جبکہ قوت متخیلہ خزانہ خیال میں تصرف کرتی ہے اور یہ اس طرح ہوتا ہے کہ صرف قوت متخیلہ سے اولاً ایک صورت خیال میں قائم ہوتی ہے بعد اسکے وہ لوح جس مشترک پر منعکس ہوتی ہے بعینہ اسطرح صحت کی صورت دو اینٹوں میں جو کہ مقابل ایک دوسرے کے

رکھے ہوں منعکس ہوتی ہے۔ چنانچہ خارجی امور میں بھی یہی حالت ہوتی ہے کہ
 اول صورت اشیا کی لوح حسن مشترک میں مرثم ہوتی ہے بعد اُسکے خزانہ خیال
 میں آتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ سبب باطنی یعنی قوت متخیلہ کے تصرف سے بھی
 صورتیں اشیا کی لوح حسن مشترک میں مرثم ہوتی ہیں۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ مبرسم
 (صاحب مرض ذات الجنب) اور محروم جسکے مزاج میں سودا غالب آجائے
 گو مختلف صورتیں دکھائی دیتی ہیں اور یہ صورتیں بذاتہ معدوم و بے اصل
 نہیں ہوتیں کیونکہ معدوم کا مشاہدہ ممکن نہیں اور نہ وہ صورتیں خارج میں موجود
 ہوتی ہیں ورنہ ضرورتاً کہ صحیح لوگ بھی انکو دیکھ سکتے لہذا معلوم ہوا کہ وہ صورتیں
 مبرسم و محروم کی اُس قوت باطنی میں مرثم ہوتی ہیں جسکی شان سے یہ ہے کہ صورتیں
 محسوسہ کا ارتسام اس میں ہوا کرے اور ظاہر ہے کہ ایسی کوئی قوت خاص مشترکہ کے
 بین جسمین ارتسام اشیا محسوسہ کا ہو سکے لہذا ثابت کیا کہ سبب باطنی یعنی قوت
 متخیلہ کے تصرف سے بھی صورتیں حسن مشترک میں مرثم ہوتی ہیں۔

مقدمہ پنجم یہ ہے کہ نفس جبکہ قوی ہو تو ایک شغل میں مصروف رہ کر دوسرے
 شغل سے باز نہیں رہتا مثلاً قوت شہوانی کے عمل میں اگر نفس مشغول ہے
 تو قوت غضبانی کا فعل بھی اُس سے صادر ہوتا رہتا ہے یا اشتغال اُسکا بعض
 قوتوں کے افعال میں اُسکو اپنے مخصوصہ افعال یعنی ادراکات مقولات سے
 باز نہیں رکھتا بلکہ ممکن ہے کہ ایک وقت میں نفس اپنی چند قوتوں کے افعال
 میں مشغول ہو اور نیز اپنے مخصوصہ افعال میں اشتغال رکھے مگر یہ اُس وقت
 ہوتا ہے جبکہ نفس کو قوت کمال حاصل ہو ورنہ در صورت ضعف و نقصان اُسکے
 یہ خلاف ہوگا پس اس بنا پر حسب وقت نفس کے اشتغال حسیت کم ہوں یعنی
 بدرکات حسن ظاہری و باطنی کی جانب التفات کم ہو تو ممکن ہے کہ عالم

عقول سے متصل ہو سکے اور عقول کی صورت تہائے غیبیہ میں سے کوئی صورت
نفس میں بروجہ کلی مرثم ہو کر عالم تخیل میں آئے اور وہاں جس مشترک میں
بصورت جزئی جو کہ اس صورت کلی کے مناسب ہو مرثم ہو جائے لیکن یہ
حالت نفس کو خاص کر بوقت خواب حاصل ہوتی ہے جبکہ تمام حواس معطل
ہوتے ہیں یا اس مرض میں یہ حالت پیدا ہوتی ہے جو کہ تخیل کو ضعیف کر دیتا
ہے کیونکہ جب قوت تخیلہ ضعیف ہوگی تو نفس اس سے فارغ البال ہو کر
باسانی عالم عقول سے اتصال پیدا کرے گا۔

مقدمہ ششم یہ ہے کہ جب کوئی امر مانع نہ ہو تو رسم و مرثم یعنی صورت اور وہ چیز
جسمین صورت فطرت پذیر ہو موجد درہے گی اور لازمی طور سے ارتسام صورتوں کا
ہوتا رہے گا پس اسی بنا پر صورتیں اشیاء کی ہمیشہ جس مشترک میں مرثم ہوتی رہتی
ہیں تا وقتیکہ کوئی امر مانع نہ آجائے اور ایسے موانع جو کہ بذریعہ اسباب باطنی
ارتسام اشیاء کا جس مشترک میں نہونے دین دوام ہیں۔ ایک تو حواس ظاہری
کے مشاغل کہ وہ اپنی صورتوں کے ارتسام میں جس مشترک کو مانع ہوتے ہیں
کہ اسباب باطنی سے صورتیں اس میں مرثم ہو سکیں۔ اور دوسرا مانع باطنی
ارتسام کے لیے انسان میں تو عقل اور دیگر حیوانات میں وہم ہے کہ یہ
دونوں چیزیں تخیلہ کو صورت تہائے معقولہ یا موہومہ کی جانب متوجہ رکھتی ہیں
اور مانع ہوتی ہیں کہ وہ تخیلہ مسلط ہو کر جس مشترک میں کوئی فطرت پیدا کر سکے
پس حالت بیداری میں ہی کیفیت رہا کرتی ہے کہ یہ دونوں شاغل خارجی
و باطنی اپنے کام میں مشغول رہتے ہیں لیکن حالت خواب میں شاغل خارجی
یعنی حواس ظاہری تو معطل ہو جاتے ہیں اور شاغل باطنی یعنی عقل
کبھی تخیلہ میں تصرف کرنے سے عاجز ہو جاتی ہے لہذا تخیلہ مسلط ہو کر جس مشترک

صورتیں مثل صورتائے محسوسہ کے مرتسم کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات لوگ خواب نہیں دیکھتے یا بعض لوگ خواب کم دیکھتے ہیں۔

محققہ مفتاح یہ ہے کہ تخیل اس قسم کی قوت ہو کہ جو چیز ادراک میں آئی ہو اسکی صورت خزانہ خیال اور حافظہ میں جاگزیں ہے یا وہ صورتیں معقولات کی جنکو نفس نے بہ ذات خود ادراک کیا ہے تو ان تمام اقسام کی صورتوں کے مشابہ اور مناسب صورتیں لوح حس مشترک پر نقش کرتی ہے۔ مثلاً نیکی کو اچھی صورت میں اور بدی کو بد صورت میں یہی قوت تخیل حس مشترک پر مرتسم کرتی ہے اور اسی طرح سے جب خواب دیکھنے والے کے مزاج میں اخلاط اربعہ میں سے کوئی غلط غالب ہوتی ہے جس حالت کو ہیئت ہائے مزاجیہ کہتے ہیں تو قوت تخیل کوئی نکوئی صورت جو کہ مشابہ و مناسب کسی ایک ہیئت مزاجیہ کے ہو جس مشترک پر مرتسم کر دیتی ہے۔ مثلاً اگر مزاج میں صفرا غالب ہے تو خواب میں زرد رنگ کی چیز دیکھائی دے گی اور اگر سودا غالب ہے تو سیاہ رنگ دیکھائی دے گا اگر بلغم غالب ہے تو سفید رنگ یا پانی دیکھائی دیگا اور اگر خون غالب ہے تو سرخ رنگ یا لالہ خواب میں دیکھائی دیگی پس در احوالیکہ یہ مقدمات ہفت گانہ معلوم ہو گئے تو حقیقت خواب والہام اور وحی کے سمجھنے میں آسانی ہوگئی جنکا ذکر آئندہ ہوگا۔

فصل پانچم خواب کا بیان

اسمیں دو مضمون ہیں

پہلا مضمون وجہ خواب دیکھنے کی اور

اُسکے کیفیات کا بیان

سابقہ بیان ہو چکا کہ اموریٰ سے اطلاع حاصل ہونا حالت خواب یا بیداری میں ممکن ہے اور مقدمات ہفت گانہ متذکرہ فصل ماسبق کو ذہن نشین کر کے جاننا چاہیے کہ مقدمہ ششم کے بموجب جسوقت انسان سوتا ہے تو یقیناً اُسکے حواس ظاہری معطل ہو جاتے ہیں اور حس مشترک اس امر سے فارغ البال ہو جاتی ہے کہ صورتیں مدركات حواس ظاہری کی اُس میں مرتسم ہو سکیں مگر قوت متخیلہ کے نقوش اُس میں مرتسم ہوتے رہتے ہیں اسی حالت کو خواب دیکھنا کہتے ہیں۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حالت نوم نفس انسانی کو اُسکے افعال مخصوصہ یعنی ادراک معقولات سے باز رکھتی ہے کیونکہ بحالت نوم طبیعت اکثر یہ غذائیں تصرف کرنے اور اُسکے ہضم کرنے اور طلب استراحت میں مشغول رہتی ہے لہذا نفس انسانی طبیعت کی جانب مجذب ہوتا ہے تاکہ اُسکو تصرف و تدبیر میں مدد دے۔ پس جبکہ نفس بھی اپنے افعال مخصوصہ سے باز رہا اور حواس ظاہری بھی ادراک سے معطل رہے تو قوت متخیلہ لوح حس مشترک کو بالکل خالی پاتی ہے یعنی اُس میں حواس ظاہری کے ذریعہ سے صورتیں مرتسم ہوتی ہیں اور یہ معقولات کی صورتیں جبکہ ادراک متعلق بنفس رہتا ہے مرتسم ہوتی ہیں لہذا تمام تر متخیلہ کے نقوش حس مشترک میں اس طرح مرتسم ہوا کرتے ہیں کہ متخیلہ اُن صورت ہاں

محسوسہ کے امثال و اشباہ کو جو کہ تخرائے خیال میں جمع ہیں وہ ہومات کے امثال و اشباہ کے ساتھ جنکی صورتیں حافظہ میں جمع ہیں ترکیب دیگر لوح حسن مشترک پر مرتسم کرتی ہے اور خواب دیکھنے والا اس حالت میں جو کچھ دیکھتا ہو اسکی نسبت یہ سمجھنا ہے کہ میں حالت بیداری میں دیکھ رہا ہوں۔

دوسرے مضمون بیان اقسام خواب

واضح ہو کہ خواب سے مراد ربودگی اور پوشیدہ ہونا روح کا بیظاہر سے باطن میں یعنی جو وقت روح حیوانی یعنی وہ بخار لطیف جو اخلاط الاربعہ کے امتزاج سے پیدا ہوتا ہے اسکا ارتباط و پیوستگی بہ نسبت جو اس ظاہری کے جو اس باطن اور نفس کے ساتھ زیادہ ہو جائے تو اس حالت کو نوم اور خواب کہتے ہیں۔ اس حالت کے پیدا ہونے کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ بہ سبب زیادتی بخارات جب رطوبت بدنی و دماغ کی جانب متصاعد ہوتے ہیں تو جو اس ظاہری جو کہ اشتغال و محنت کی وجہ سے کسلند ہوتے ہیں ادراک محسوسات سے معطل ہو جاتے ہیں اور طبیعت راحت و آرام کی جانب رغبت کرتی ہے لہذا تمام قوے میں ایک نوع کا فتور پیدا ہو جاتا ہے پس درانحالیکہ میضے خواب کے معلوم ہو گئے تو واضح ہو کہ حکمائے خواب کے تین اقسام تجویز کئے ہیں۔

اول روایے صادقہ یعنی وہ کیفیات جو کہ بحالت خواب دکھائی دے گئے ہیں وہ بلا تغیر و تفاوت حالت بیداری میں ظاہر ہو جائیں انکے سچ ہونے کی وجہ حکمائے یہ قائم کی ہے کہ تمام موجودات کے تماثل جو اہر عقلیہ و عالم عقول میں ثابت و قائم ہیں جیسا کہ سابقاً بیان ہوا۔ اسی عالم عقول کو عالم روحانی

و جواہر روحانی بھی کہتے ہیں اور اصطلاح شرع میں اسی سے مراد لوح محفوظ ہے۔
 پس جب وقت خواب نفس کو اشتغال جو اس سے فراغت ملی تو اُسکو عالم
 روحانی و لوح محفوظ سے اتصال حاصل ہوتا ہے اور صورتیں اشباہ کی جو لوح
 محفوظ میں ثابت ہیں وہ نفس میں منطبق ہوتی ہیں جیسے مثلاً کوئی صورت ایک
 آئینہ میں منعکس ہو تو وہ دوسرے آئینہ میں بھی جو کہ محاذ میں رکھا جائے ضرور
 منعکس ہوگی اور جب لوح محفوظ سے انطباع اُن صورتوں کا نفس میں ہوا تو اگر وہ
 صورتیں پسندیدہ ہیں تو دوبارہ انطباع اُنکا نفس سے قوہ مصورہ یعنی لوح
 لوح حس مشترک میں ہوتا ہے اور قوہ حافظہ اُن صورتوں کو اُسی حالت پر تاوقت
 بیداری محفوظ رکھتی ہے بدون اس کے کہ متخیلہ اپنا تصرف ان صورتوں میں کر سکے
 یا یہ کہ اُن کے مشابہ یا متضاد صورتیں حس مشترک میں مرثم کر سکے پس ایسے
 خواب بے کم و کاست خارج میں ظاہر ہو جاتے ہیں۔

دوم رو یا کے معبر یعنی وہ خواب جو کہ محتاج بقیصر کے ہیں اور جیسا کہ دیکھے گئے
 ہیں بعینہ اُس کے مطابق خارج میں ظاہر نہیں ہوتے بلکہ اُن چیزوں کے مشابہ
 یا ان کے برخلاف خارج میں واقع ہوتے ہیں۔ جس صاحب دانش کو لازم
 ہے کہ ایسے خواب کی بقیر اُن چیزوں کے مشابہ یا برعکس جو کہ خواب میں
 دیکھی گئی ہیں بناسب احوال پسندہ خواب یا کرے۔ حکماء کے نزدیک بقیر
 خواب کی بلحاظ اشخاص و اوقات و حوادث کے مختلف ہوتی ہے بلکہ ایک
 شخص کے ساتھ مختلف وقت میں مختلف بقیر ہوتی ہے۔ اور مراد بقیر سے
 یہ ہے کہ جو صورت خواب میں دیکھو گے اُس میں فکر کرنا چاہے کہ اصل میں
 وہ کیا چیز ہے کیونکہ ممکن ہے کہ خواب دیکھنے والے کے نفس نے ایک چیز کو
 دیکھا اور بوقت بیداری متخیلہ نے اُسکو دوسری صورت میں بدل دیا۔

اس قسم کے خواب دیکھنے کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ قوت متخیلہ اگر قوی ہوئی اور نفس ضعیف ہوا تو متخیلہ سرعت کر کے جو صورت کہ نفس نے دیکھی ہے اسکو ایسی صورت کے ساتھ تبدیل کر دیتی ہے جو کہ اُس سے مشابہ و مماثل ہے یا کبھی ایسی صورت کے ساتھ تبدیل کر دیتی ہے جو کہ اُسکی ضد ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ ذہن کسی چیز کے دیکھنے یا اُسکے ذکر سے فوراً اُسکی ضد کی جانب منتقل ہو جاتا ہے مثلاً جب ذکر رات کا آئے گا تو فوراً انتقال ہن کا دن کی جانب ہو جائے گا۔ سو ماضیات احلام (خواب ہائے پریشان) یہ وہ قسم خواب کی ہے جنکی کچھ اصلیت نہیں ہوتی ایسے خواب اُن نفوس کو دیکھائی دیتے ہیں جو آلائش دنیا اور محسوسات میں متوجہ رہتے ہیں اور معقولات و امور آخرت سے غافل و بے پروا رہتے ہیں چنانچہ عوام الناس کے خواب اسی قبیل سے ہوتے ہیں۔ سبب ایسے خواب کا یہ ہوتا ہے کہ افزہ اور احوال بدن مختلف ہوتے ہیں اور قوت متخیلہ ایسے اشخاص کی مضطرب رہتی ہے لہذا مختلف قسم کی صورتیں جس مشترک پر مشتمل کیا کرتی ہے اور اگر متخیلہ قوی ہوئی تو وہ بے اصل صورتیں جو کہ خارج مین و جو ذہنیں رکھتیں حافظہ میں بیدار ہونے تک باقی رہتی ہیں۔

فصل دوازدهم امور غیبی سے حالت

بیداری میں مطلع ہو سکتا

پہلا مضمون بیان سبب اطلاع حاصل ہونے امور غیبیہ پر بحالت بیداری

واضح ہو کہ حکم کے نزدیک حالت بیداری میں امور معینہ سے مطلع ہو سکنے کے دو سبب ہیں۔ اول یہ کہ نفس قوی الحال ہو یعنی اس مرتبہ پر ہو کہ کوئی جو اس اُسکو عالم علوی و سفلی کی جانب متوجہ ہونے سے مانع نہ ہو بلکہ یہ قدرت نفس کو حاصل ہو کہ ایک ہی وقت میں عالم سفلی اور محسوسات کی جانب بھی متوجہ ہو اور عالم علوی و معقولات یعنی لوح محفوظ کی جانب بھی ناظر رہے۔ مثلاً اس طرح پر جیسے بعض اشخاص کے نفس کو یہ قوت ہوتی ہے کہ ایسی حالت میں بات کہتے بھی ہیں سنتے بھی ہیں اور لکھتے بھی چاہتے ہیں پس ایسی حالت کمال میں نفس کو امور معینہ سے مطلع ہو سکرنا ممکن ہے دوسرا سبب یہ ہے کہ کسی شخص کے مزاج میں حرارت و سودا اس درجہ غالب ہو جائے کہ اُسکو ان چیزوں سے باز رکھے جو کہ جو اس سے حاصل ہوتی ہیں پس اس صورت میں بھی ممکن ہے کہ اُسکے نفس کو عالم عقول و جو اہر روحانی سے اتصال حاصل ہو جائے اور وہاں سے کوئی امر اس کے نفس پر منطبق ہو۔

دوسرے مضمون بیان آثار و حائثیہ اور اقسام

طالع بہ امور مغیبہ

واضح ہو کہ حکم اس حالت کو جبکہ نفس امور مغیبہ سے مطلع ہو آثار و حائثیہ کہتے ہیں اور اس حالت کے تین مراتب قائم کئے ہیں اول یہ کہ یہ حالت اثر و حائثی کی ضعیف ہو یعنی ایسا اثر ہو کہ زیادہ عرصہ تک قائم نہ رہے

بلکہ مثل برق کے ہو کہ چمک گئی چنانچہ غالباً اسی مرتبہ کی جانب اس حدیث میں اشارہ فرمایا گیا ہے کہ اَنْ رُوحُ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي - نفث کے معنی نفخ کے ہیں یعنی جبریل نے میرے دلمین پھونک دیا یعنی القا کر دیا۔ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ یہ حالت روحانی ایسی قوی ہو کہ جب نفس کو حاصل ہو تو اُس سے روحانی صورتیں خیال میں مرتسم ہو کر حس مشترک پر نقش پذیر ہوں اسی مرتبہ کی جانب یہ اشارہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے فرمایا کہ ہنہ جبر کو دیکھا اور اُنکا کلام سنا۔ تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ یہ حالت اوسط درجہ پر پہنچنے سے متخیلہ میں ہسکا اثر باقی رہے مگر بعد کو زائل ہو جائے خواہ نفس کا پھر اُسکی جانب عود کرنا کسی وجہ تاویل و تحلیل سے ممکن ہو یا نہ ہو یہ امر ملحوظ رہے کہ یہ تین مراتب جو بیان کئے گئے وہ مخصوصہ آثار روحانیہ نہیں بلکہ جو چیز نفس میں پیدا ہو کر خاطر میں آئے اس کے یہ تین مراتب ہو سکتے ہیں جب یہ مراتب معلوم ہو گئے تو جاننا چاہیے کہ اطلاع امور غیبی پر پانچ طور سے ہوتی ہے۔ اول بذریعہ روایات صادقہ جنکا ذکر سابقاً ہو چکا۔ دوم وحی۔ سوم الہام۔ چہارم کیفیت فراجیہ یعنی بہ سبب غلبہ حرارت و ہیوست کے سودا مزاج پر غالب آجائے مثلاً وہ حالت جو دیوانہ گان و مجانین کی ہوتی ہے نجم محاکات (حکایت کرنا) خیالیہ جو کہ قوت متخیلہ کا اثر ہوتا ہے یعنی ایسی صورتیں دکھائی دیتی ہیں کہ خارج میں اُن کا وجود نہیں ہوتا یہ چار طریقہ اطلاع کے جو کہ حالت بیداری میں حاصل ہوتے ہیں آئندہ مفصلاً ذکر کئے جاتے ہیں۔

تیسرا مضمون بیان وحی و الہام و معنی نبوت مراتب انبیاء

مضمونِ سابق میں آثارِ روحانیہ کے مرتبہ دوم کا بیان ہو چکا جس سے واضح ہے کہ کبھی اثرِ روحانی جو کہ نفس کو حاصل ہوتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے کہ اسکی صورت خیال میں و خشتان ہو کر حس مشترک میں مرسم ہوتی ہے۔ پس حکما کے نزدیک یہ ارتسام بحسب قوت و ضعف نفس چار طور پر ہوتا ہے اول یہ کہ محض ایک طرح کا مشاہدہ آثارِ روحانیہ کا ہو جائے اور اس کے سوا کوئی اور امر نہ ہو۔ یہ حالت اکثر نفوس عقلا و ازکیا کو حاصل ہو جاتی ہے دوسرے یہ کہ ارتسام صورت کا بسبب آواز ہائے اذہنہ نہ دیکھائی دے مگر آواز سنائی دے یہ حالت ان نفوس کو حاصل ہوتی ہے جنہیں آلائش سر و کار و دنیوی کی زیادہ نہیں ہوتی۔ تیسرے یہ کہ وہ صورت جو آثارِ روحانیہ سے لوحِ حس مشترک پر مرسم ہو وہ کمال عظمت و جلالت کی حالت میں ہو اور اس وقت استماع ایسے کلام کا کیا جائے جو بالظن و ترتیب ہو ایسی حالت کو مشاہدہ آیاتِ عظیمہ سے تعبیر کرتے ہیں اور وہ کلام جو اس طرح بلا واسطہ غیر سنائی دیتا ہے اسکو شیخ عینِ حدیث قدسی کہتے ہیں یہ حالت ان نفوس کو حاصل ہوتی ہے جو تنہا درجہ دانش و فہم پر پہنچ جاتے ہیں اسی حالت کی جانب اس حدیث شریف میں اشارہ فرمایا ہے کہ لَیْ مَعَ اللّٰهِ وَقَدْ کَانَ یَعْنٰی فِیْہِ مَلَائِکَ مُقَرَّبَہٗ وَ کَانَ یَسْمَعُ مَرْسَلٌ یعنی میرے لیے خدا کے حضور میں ایک ایسا وقت ہے کہ نہیں طاقت رکھتا اس وقت میرے پاس آنکی کوئی فرشتہ مقرب یا کوئی پیغمبر مرسل۔ چوتھے یہ کہ ارتسام اس صورت کا جو آثارِ روحانیہ حس مشترک میں منعقد ہوتی ہے وہ کسی صورت معین و ہیئت مشخص میں ہو جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ فرماتے تھے کہ میں نے جبریلؑ کی بصورت وحیہ کلی دیکھا اور اس میں تلال معین سے کلام مرتب و مضبوط سنا جائے

اور وہ کلام قوۃ ذکرہ میں محفوظ بھی رہے یہ حالت اگر خواب میں ہو تو اسکا نام کلامِ حسی
 یعنی وہ خواب جنکی بغیر کی ضرورت نہیں اور اگر بیداری میں ہو تو اسکو وحی والہام کہتے
 ہیں اور جو کلام بطریق وحی والہام بالظہر و ترتیب ہو اسکو کلامِ تہذیبی اور زبانِ شرع میں
 کلامِ اللہ و مصحف و کتاب کہتے ہیں۔ الغرض یہ کہ حالتِ نفوس کامل و مکمل کو
 حاصل ہوتی ہے۔ اب جاننا چاہیے کہ جب کسی نفس کو یہ کمال میسر ہو کہ منجملہ اقسام
 پنجگانہ مذکورہ مضمون ماسبق کے ان تین قسم کی اطلاع سے بہرہ یاب ہو۔

یعنی وحی والہام و رویائے صاد قریا انہیں سے کسی ایک قسم کی اطلاع
 اسکو حاصل ہو سکے تو ایسی حالت نفس کا نام نبوت ہے اور جس نفس کو یہ حالت
 میسر ہو اسکو نبی کہتے ہیں اور جس نفس کو بکثرت حالت وحی میسر ہو اور وہ کلام جو
 بطریق وحی حاصل ہو و مشتمل بہ اوامر و نواہی الہی ہو تاکہ صاحب ایسے نفس طاہر کا
 ناقصان نبی نوع انسان کو اس کلام کی فرمان پذیری پر دعوت کرے تو اسکو
 پیغمبر اولی الغریم یعنی صاحب حکم و جزم کہتے ہیں۔ پس دو حالتیں نبوتہ کی یعنی
 خواب والہام یہ تو بکثرت ہوتی ہیں مگر وحی و کلام کا حاصل ہونا یہ کمتر ہوتا ہے
 بالاجملہ اصطلاح حکامین وحی کے لئے لفظ تاویل مستعمل ہے اور خواب کے لئے لفظ تعبیر۔

چوتھا مضمون کیفیت فراجیہ و محاکات خیالیہ

سے امور غیبی پر مطلع ہونا

واضح ہو کہ امور غیبی سے حالت بیداری میں مطلع ہونیکے دو طریقہ اور بھی ہیں

اول حالت مزاجیہ دوم محاکات خیالیہ کیفیت مزاجیہ سے یہ مراد ہے کہ
 مزاج میں حرارت و یسوست غالب ہو کر سودا پیدا ہو جائے اور غلبہ سودا سے
 کسی شخص کو مد رکات جو اگلے اشتغال منقطع ہو جائے پس اس انقطاع سے اُسکے
 نفس کو مبادی عالیہ سے متصل ہونے کا موقع حاصل ہوتا ہے اور اُسکی زبان سے
 ایسا کلام نکلتا ہے جو مطابق واقع کے ہوتا ہے۔ یہ حالت بعض مجاہدین صاحبان
 امراض صریح میں پیدا ہو جاتی ہے حالانکہ وہ اُس کلام سے جو انکی زبان پر جاری
 ہوا بیخبر رہتے ہیں۔ حکما اس قسم کی اطلاع کو ناقص و بے اعتبار جانتے ہیں۔
 اس حالت کو دیکھ کر عوام الناس اُسکو مجذوب کہتے ہیں حالانکہ وہ مجنون ہے
 اور محاکات خیالیہ سے یہ مراد ہے کہ ایسی صورتیں دکھائی دین جنکا وجود خارج
 میں نہ ہو۔ اسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ عالم عقول سے انعکاس صورتوں کا نفس پر
 ہوتا ہے اور قوۃ نفس کی انعکاس قبول کرنے میں ضعیف ہوئی لہذا متخیلہ
 اُن صورتوں کے عکس پر مستولی ہو کر اُنکو بمشابہت صورتوں کے محسوس خیال
 میں لائی اور وہاں سے حس مشترک میں مرقم کر دیا یہ صورتیں یقیناً خارج میں موجود
 نہ ہونگی کیونکہ وہ تو صورتوں کے عکس کی تمثیلات ہیں نہ کہ صورتوں کے عینیت کی
 حکما کے نزدیک اس طرح متخیلہ کا مستولی ہو جانا بظلمتین اسباب کے کسی
 ایک سبب سے ہوتا ہے۔ اول استیلائے مرض کہ جب مرض غالب ہوا
 اور نفس اشتغال جو اس سے فارغ ہو کر بسبب اتصال عالم عقول صورتوں کے
 عکس کا انعکاس قبول کر سکا مگر چونکہ ضعیف ہے لہذا متخیلہ اس پر مستولی
 گئی جیسا کہ سابقان ہوا۔ دوسرے استیلائے خوف کہ جب خوف غالب
 ہوا اور توہم و تمہیل سے خوف (خوف کھایا گیا) کا زیادہ ہو گیا اور نفس
 محض جو اس خیال کی تکذیب کر رہا ہے وہ ضعیف ہیں تو کبھی یہ ہوتا ہے

کہ اُس چیز کی صورت جس سے خوف پیدا ہوا ہے جس مشترک میں تمثیل ہو جاتی ہے
اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ سامنے موجود ہے یہی وجہ ہے کہ خوف کرنے والے کا
خیال مہیب اور وحشت ناک صورتیں محسوس کرتا ہے حتیٰ کہ آواز و کلام سنائی
دیتا ہے مگر اُسکی کچھ اصلیت نہیں ہوتی بلکہ محض سبب اُسکا خوف ہے تیسرے
استیلائے رغبت و اشتہائے بیمار یعنی بیمار کو جب کسی چیز کی رغبت زیادہ ہوتی ہے
تو بسبب ضعف نفس کے متخیلہ اُس چیز کو جس مشترک میں تمثیل کر دیتی ہے لہذا
بیمار اُس چیز کو سامنے حاضر سمجھ کر اُسکی طرف ہاتھ بڑھاتا ہے کہ اٹھالے۔

فصل سیزدہم بیان عنرایب حالات

وخرق عادات

واضح ہو کہ جو چیز خلاف عادت مجربہ واقع ہو اُسکو خرق عادات کہتے ہیں
یہ چند طرح پر ہے۔ مثلاً معجزہ کرامات آصابت عین (نظر لگنا) تحریر طلسمات
اکتفابہ غذا و قلیل آور صدہ و افعال شاقہ چنانچہ انکی تصریح مضامین
ذیل میں درج کی جاتی ہے

پہلا مضمون بیان اسباب ظہور و قعات غریبہ

حکماء کے نزدیک بر سبیل اجمال تین اسباب امور غریبہ کے ظاہر ہونے کی ہیں

اول ہیئت نفسانیہ بعض اشخاص کی اسکی مقتضی ہو سکی نصیب آئندہ مضمون
بیان ہوگی۔ چنانچہ مجربات و کرامات اسی قسم میں داخل ہیں۔ دوسرے
خواص اجسام عنصری مثلاً جذب کرنا مقناطیس لکڑی کو اس قسم کی ترکیبات کو
نیرخات کہتے ہیں۔ تیسرے چند قوتیں آسمانی ایسی ہیں جو کہ اجرام سماویہ و جہا
ارضیہ میں خاص ہیئت کے ساتھ واقع ہوتی ہیں مثلاً ظہور انار فصل ہارے
چارگانہ وغیرہ یا ایسی چند قوتیں ہیں جو کہ اجرام سماویہ اور نفوس ارضیہ میں
واقع ہو کر احوال فعلیہ و الفعالیہ کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں۔ چنانچہ طلسمات
اسی قبیل میں داخل ہے۔

جب یہ امور بطور مقدمہ معلوم ہو گئے تو جاننا چاہیے کہ قانون حکمت کے
رو سے جو امر برخلاف عادت کسی شخص سے ظاہر ہو تو اسکا سبب ان تین امر میں سے
کسی ایک امر پر مبنی ہوتا ہے۔ اول یہ کہ نفس ناطقہ انسانی بدین منطبع اور ثابت
نہیں لہذا عالم عقول سے ارتسام اشیا مخصوصہ کا کہ کے انکو ظاہر کر سکتا ہے۔
دوسرے یہ کہ وہ اعتقاد باطنی یا توہم جو نفس سے پیدا ہوتا ہے کبھی اسکی ہیئت
بدن سے متعلق ہو جاتی ہے گو کہ جو ہر نفس بالکل بدن سے مباین ہے اور اس
ہیئت حاصل شدہ یعنی اعتقاد و توہم سے علیحدہ ہے تیسرے یہ کہ انسان کا توہم
کبھی اس کے مزاج کو ایسا متغیر کر دیتا ہے کہ غم کا توہم نفس کو اس درجہ غمناک کر دیتا
کہ اشک جاری ہو جاتے ہیں۔ یا جب خوشی کا توہم ہوتا ہے تو نفس کو فرحناکی حاصل
ہوتی ہے چنانچہ دیکھا جاتا ہے کہ جب کسی شخص کے نفس میں یہ صورت حاصل
ہوتی ہے کہ وہ دوسرے پر غالب آجائے گا تو بدین اس کے حرارت پیدا
ہو جاتی ہے اور رنگ چہرہ کا سرخ ہو جاتا ہے۔ یا برعکس اسکی صورت
مکروہ و ناپسند پیش آتی ہے تو مزاج متغیر ہو کر رگوں میں رطوبت پیدا ہو جاتی ہے

اور رنگ چہرہ کا زرد ہو جاتا ہے بدین سستی معلوم ہوتی ہے۔ اسی طرح جب صورت محبوب و مشوق کی دیکھتا ہے تو گذرگاہ لطف میں حرارت پیدا ہو کر بخیر ہوتی ہے اور بخار سے ہوا پیدا ہو کر عضو مخصوص کی رگوں میں بھر جاتی ہے جس سے انفراد ظاہر ہوتا ہے۔ پس ظاہر ہے کہ یہ حرارت و رطوبت جو کہ ان حالات کا سبب ہوتی ہے وہ ان تصورات سے پیدا ہوتی ہے جو نفس میں حاصل ہوتے ہیں نہ یہ کہ کیفیات عناصر سے ورنہ اکثر اوقات ایسا ہی ہو اگر تا کیونکہ کیفیات عناصر تو مادام الحیوۃ رہا کرتے ہیں۔

دوسرے مضمون بیان اسباب معجزات و کرامات

جب امور مذکورہ سے گاہے جو سبب ظاہر ہونے آثار غریبہ کے ہوتے ہیں بیان ہو چکے تو جاننا چاہیے کہ بموجب اُس تفرج کے جو تیسرے سبب میں کی گئی دران حالیکہ یہ ممکن ہے کہ محض تصورات نفس سے مختلف حالات بدین ظاہر ہوتے ہیں تو ضرور ممکن ہے کہ بعض نفوس کو یہ ملکہ حاصل ہو جائے کہ انکے بدن سے وہ تاثیر گذر کر دیگر اجسام عالم پر پہنچ جائے۔ مثلاً کوئی نفس ہوائے عالم میں تاثیر کرے اور جسم ہوا کا ابر ہو کر اُس سے بارش ہونے لگے پس یہ حالت نفس کی ان تین اسباب میں کسی ایک سبب سے ہو سکتی ہے۔

اول یہ کہ فطرۃً قادر تو انسانے کسی شخص کا نفس اور مزاج اصل میں ایسا خلق کیا ہو جسکو یہ قوت و ملکہ حاصل ہو کہ وہ دیگر اجسام عالم پر اثر ڈال سکے ایسے ہی شخص کو صاحب معجز و کرامات کہتے ہیں اور جو آثار غریبہ ایسے نفوس سے صادر ہوتے ہیں انکو عجائب انکے مدارج کے معجزہ و کرامات کہتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ بذریعہ اسباب مخصوصہ مزاج میں یہ قوت پیدا کی جائے کہ دیگر نفوس پر اثر پڑ سکے تو اسکو سحر کہتے ہیں جو کہ ہمیشہ معجزہ سے مغلوب ہو جائے گا کیونکہ مصنوعی قوت سے حاصل ہوا ہے۔

تیسرے یہ کہ بسبب کسب و عمل یہ قوت نفس میں حاصل کی جائے جیسا کہ صحابہ سیدیا یا یسما۔ و طلسمات کرتے ہیں۔

تیسرا مضمون چشم زخم کا بیان

حکما کے نزدیک جو تاثر ایک جسم سے دوسرے جسم میں پہنچتی ہے وہ تین طریقہ سے ہوتی ہے۔

اول یہ کہ وہ دونوں چیزیں جن میں ایک کا اثر دوسرے پر پہنچتا ہے باہم بلجائیں مثلاً آگ کہ جس چیز سے متصل ہوگی اسکو گرم کر دے گی۔

دوسرے یہ کہ وہ چیز جس کا اثر دوسری چیز پر پہنچے اس کے کچھ اجزاء اثر کنندہ دوسری چیز میں جسے کہ اثر کو قبول کیا ہے داخل ہو جائیں۔ مثلاً زمین پر جو چیز رکھ دی جائے وہ خشک ہو جائے گی کیونکہ اجزاء لطیفہ خاک کے اس چیز کے منافذ میں داخل ہو جاتے ہیں۔

تیسرے یہ کہ اثر ایک جسم کا دوسرے جسم پر اس طرح ہو کہ پہلے وہ کیفیت جو شے موثر میں ہے وہ شے متاثر میں پہنچے اور اس ذریعہ سے وہی کیفیت جو جسم موثر میں ہے وہ جسم ثالث میں حاصل ہو جائے مثلاً آگ اس پانی کو جو دیگ میں ہو اس طرح گرم کرتی ہے کہ پہلے اپنی کیفیت حرارت کو دیگ میں پہنچاتی ہے اور دیگ کی حرارت پانی کو گرم کر دیتی ہے۔

پس واضح ہو کہ نظر لگنا اس شیریں قسم کی کیفیت میں داخل ہے کہ وہ حالت
و خاصیت جو نظر لگانے والے کی آنکھ میں ہے وہ اُس جسم میں اثر کرتی ہے
جس کو اُس نے رغبت یا ازروے تعجب کے دیکھا ہے لہذا اُس کا نفع و نقصان
تجربہ سے ثابت ہوا ہے اور حدیث میں وارد ہے کہ الْعَيْنُ حَقٌّ يَعْنِي نَظْرُكَ
بِاِثْرِهِ نَاصِحٌ ہے و نیز یہ کہ الْعَيْنُ تَدْخُلُ الرَّجُلَ الْقَبْرَ كَمَا تَدْخُلُ
الْجَمَلَ الْقَدْرَ۔ یعنی آنکھ انسان کو قبر میں پہنچا دیتی ہے اس طرح جیسے کہ شتر
دیگ میں آجاتا ہے اور ظاہر ہے کہ تو ہم کو کسی چیز کے تصور میں ایسا داخل ہے
کہ شے تصور کر دہ شدہ موجود ہو جاتی ہے۔ مثلاً زمین پر لکڑی پڑی ہوئی ہے
اُس پر شخص آسانی سے گزر سکتا ہے اُسی کو ذرا بلندی پر رکھ دیا تو اُس پر سے گزرنے والا
محض گرنے کے تصور سے واقعی گر پڑے گا۔

چوتھا مضمون بیان اس امر کا کہ اندک طعام پر

مدت تک انسان زندہ رہ سکتا ہے

واضح ہو کہ اندک طعام پر مدت تک زندہ رہنے کی وجہ حکم کے نزدیک یہ ہے
کہ غذا کا نہ کھانا یا یہ سبب کسی عارض بدنی کے ہوتا ہے جیسا کہ امراض سخت
کھانا کھانے سے مریض کو باز رکھتے ہیں یا یہ سبب کسی عارض نفسانی کے
جیسا کہ خوف و حزن اُس شخص کو غذا کھانے سے باز رکھتے ہیں چنانچہ اغلب
ہو گیا ہو۔ پس عارف و عابد جبکہ اشتغال اُس کا جانب حق لگا لے اور

اور اکات یقینہ کے ہوتا ہے تو یہ امور اسکو افعال طبیعہ یعنی اکل و شرب سے
باز رکھتے ہیں اور امور بہ اقتضا و طبیعت ظاہر نہیں ہوتے پس بلا شک ممکن ہے
کہ مرد عارف و عابد ایک مدت تک بے غذا زندہ رہے جو کہ دیگر اشخاص
کے لئے ممکن نہیں جنکی توجہ محض افعال طبیعہ کی جانب رہتی ہے۔

پانچواں مضمون بیان اس امر کا کہ ایک شخص

سے ایسا فعل صادر ہو سکتا ہے جو

دوسرے سے ناممکن ہو

و واضح ہو کہ ایک شخص سے کسی ایسے فعل کا صادر ہونا جو دوسرے سے
ناممکن ہو اسکی وجہ حکما نے یہ تجویز کی ہے کہ مبدی و قوتہ بدنی کا روح
حیوانی ہے۔ پس جب روح کو یہ حالت عارض ہوتی ہے۔ کہ وہ داخل
کی جانب حرکت کرے یعنی خوف و حزن کی حالت ہو تو اس سے قوتہ بدنی کو
انحطاط ہوتا ہے اور جب روح کو یہ حالت عارض ہو کہ خارج کی جانب حرکت
کرے مثلاً غیظ و غضب یا فرح و انبساط تو ان حالتوں میں قوتہ بدنی زیادہ
ہو جاتی ہے۔ اور کیفیت فرح و انبساط روحانی جو کہ بہ سبب مشرب
در گاہ الہی نفوس طاہرہ کو حاصل ہوتی ہے وہ تمام دنیا کی مسرتوں سے

زیادہ ہوتی ہے لہذا مرد عارف و مقرب درگاہ باری ضرور ایسی حرکت پر قادر ہو سکتا ہے جس سے دیگر اشخاص عاجز ہوں۔ کیونکہ بوجہ توجہ خالص اسکا نفس مبادی عالیہ سے کسب قوت کرتا ہے چنانچہ اسی کی جانب اس حدیث میں اشارہ ہے کہ مَا قَلَعْتُ بَابَ خَيْبَرٍ بِقُوَّةِ حَسْمَا نَيْفَةٍ وَلَا كُنْ قَلَعْتُهَا بِقُوَّةِ دِبَاكَ نَيْفَةٍ یعنی نین او کھاڑ امین نے درخبر کو اپنی قوت جسمانی سے بلکہ میں نے بقوت ربانی اسکو اوکھاڑا۔

فصل چار و ستم حد مختلف مضامین کا بیان

پہلا مضمون ضیا اور نور کا بیان

حکما کا اتفاق ہے کہ اولاً ضو اور پھر رنگ نگاہ میں آتا ہے اور پھر انکے توسط سے مقدار شکل۔ اطراف حرکت سب کچھ حسن و قبح اجسام کا دیکھائی دیتا ہے۔ حکمائے جسطرح سے رنگ کی دو حدیں قائم کی ہیں سیاہ و سفید جو کہ باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں اور باقی رنگ جس قدر ہیں وہ ان دو نون کے درمیان میں کمی بیشی سے قائم ہوئے ہیں اسی طرح ضو اور ظلمت کی دو حدیں متعارف دیتے ہیں جو کہ باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ ضو سے مراد وہ درخشندگی ہے جو اجسام پر پڑ کر انکی اصلی رنگت کو پوشیدہ کر دیتی ہے۔ یہ ایک عرض ہے جو چمکنے والی چیز کے ساتھ قائم ہے اور اس امر کا سبب ہوتی ہے کہ دوری و درخشندگی اس چیز میں پیدا ہو جائے جو کہ اس ضو دار چیز کے مقابلہ میں ہو۔

چنانچہ ضو آفتاب کی اُس چیز میں ایک دوسری روشنی پیدا کر دیتی ہے جو کہ آفتاب کے مقابلہ میں ہو۔ ضو کے دو اقسام ہیں ایک ضو ذاتی جو کہ درخشندہ ہونیوالے جسم کی ذات سے پیدا ہوا اسکا نام ضیا ہے۔ دوسرے ضو عرضی جو کہ درخشندہ ہونیوالے جسم میں دوسرے جسم سے پیدا ہو گئی ہو مکانام نور ہے غالباً اسی جانب اس آئینہ شریف میں اشارہ ہے۔ ھُوَ الَّذِیْ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا کیونکہ ماہتاب التساب نور کا آفتاب سے کرتا ہے۔ ضو عرضی بھی بہبب وجوہ جسم صاحب ضیا کے پیدا ہو جاتی ہے جیسا کہ روشنی ہوا کی آفتاب کے وجود سے پیدا ہوتی ہے اس قسم کو ضو اول کہتے ہیں۔ اور کبھی ہی ضو عرضی بہبب دوسری ضو عرضی کے پیدا ہوتی ہے جیسا کہ روشنی روئے زمین کی قبل طلوع اور بعد غروب آفتاب اسوجہ سے محسوس ہوتی ہے کہ آفتاب سے ہوا منور ہوئی اور ہوا سے زمین روشن ہوئی پس اس قسم کو ضو ثانی اور ظل کہتے ہیں۔

دوسرے مضمون صدا کا بیان

صدا سے مراد آواز بازگشت ہے اسکے پیدا ہونیکا سبب یہ ہے کہ آواز سے ہوا میں متوج اسی طرح کا پیدا ہوتا ہے جیسا کہ پانی میں کسی چیز کے ڈالنے سے پس وہ ہوا متوج کرتی ہوئی جب کسی چیز سے مصادم (ٹکرائیوالی) ہوئی تو پھر پلٹی ہے۔ اس پلٹنے میں اگر متوج اول کی میثت باقی رہی تو دوبارہ وہی آواز سنائی دیتی ہے اسیکا نام صدا ہے۔ چنانچہ دو پہاڑیوں کے درمیان یا گنبد کے اندر جوبات کہی جاتی ہے وہی کہنے والے کو

سنائی دیتی ہے۔

تیسرا مضمون پانی کا یہ شکل کر رہو نا

واضح ہو کہ پانی کا کروی ہونا اس دلیل سے ثابت ہے کہ کنوین کے قریب ایک منارہ ہو اور ایک کانسنہ کو کنوین کے اندر پانی سے لپیڑ کر کے برسر منارہ لائین تو مقدار پانی کی جو کہ کنوین کے اندر معلوم ہوتی تھی وہ برسر منارہ پہونچ کر کم معلوم ہوگی۔ سبب اسکا یہ ہے کہ شکل پانی کی کروی ہے اور یہ مسلم ہے کہ جب سطح کرہ کی مرکز سے قریب ہوگی تو انحداب (کوزہ پن) اسکا زیادہ ہو جائے گا۔ پس قعر چاہ بہ نسبت سر منارہ کے مرکز عالم سے زیادہ نزدیک ہے لہذا وہ پانی جو کانسنہ کے اندر قعر چاہ میں تھا اس میں انحداب زیادہ تھا۔ اور وہ انحداب برسر منارہ پہونچ کر کم ہو گیا لہذا اسی مقدار انحداب کے موافق مقدار آب برسر منارہ کم ہو گئی۔

چوتھا مضمون زمین کا کروی ہونا

زمین کی شکل کروی ہے اس طرح کہ اوپر کی جانب محیط اور اندر کی جانب اسکا مرکز ہے لہذا تمام آدمی جہاں کھڑے ہوں وہ قطر زمین کے اطراف پر ہونگے یعنی سرانگے جانب محیط اور برسر جانب مرکز اس طرح کہ اگر ایک شخص ایک جانب قطر کے ہو اور دوسرا اس کے مقابل دوسری جانب ہو اور ایک دوسرے کو اگر بالفرض دیکھ سکیں تو دونوں کے کف پایلے ہوئے ہونگے

اور یہ معلوم ہوگا کہ دونوں منکوس کھڑے ہوئے ہیں جیسا کہ پانی کے اندر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے۔ ان ہر دو اشخاص کے سروں کے درمیان فاصلہ دونوں کے مقدار قد کے موافق ہوگا اور جو خط کہ ان دونوں کے قدم کے درمیان ہے وہ قطر زمین کا ہوگا کیونکہ قطر سے مراد وہ خط ہے جو کہ مرکز سے گذرتا ہو اگر وہ کے دونوں کنارہ پر پہنچ جائے۔

پانچواں مضمون اعتدال مزاج کلیان

واضح ہو کہ حکماء علم طب اربعہ عناصر کو ارکان و اجزاء اولیہ بدن انسانی و ابتدائے حیات و حیوانات تمام الخلقہ قرار دیتے ہیں اور حرارت و برودت و رطوبت و خشک کو کیفیات متضادہ کہتے ہیں شیخ ابو علی نے قانون میں مزاج کی تفسیر یوں کی ہے کہ وہ کیفیت طبعی ہے کہ جسم مرکب میں انہیں ارکان چار گانہ سے پیدا ہوتی ہے اسکے دو اقسام ہیں۔ مزاج معتدل اور مزاج غیر معتدل۔ اولیٰ لفظ اعتدال کا اطلاق دہن پر ہے اعتدال حقیقی۔ اور اعتدال طبعی اعتدال حقیقی یہ ہے کہ مقدار عناصر اور ان کے کیفیات جسم مرکب میں معتدل و مساوی ہوں مگر اس اعتدال و توسط کو خارج میں محال جانتے ہیں اگرچہ عقلاً ممکن ہے اور اعتدال طبعی یہ ہے کہ مقدار عناصر اور ان کے کیفیات جسم مرکب میں اس مقدار پر ہوں جو کہ بہ اقتضاء اسکے حال کے مناسب ہو۔ اس اعتدال کو ائمہ وجہ پر تقسیم کیا ہے اس طرح سے کہ اعتدال کا اعتبار یا نوع میں ہوگا یا صنف میں یا شخص میں یا عضو میں اور ان چاروں چیزوں کا اعتدال یا بہ نسبت داخل کے ہوگا یا خارج کے لہذا ائمہ اقسام ہو گئے۔ ان تمام

اعتدالات کی نسبت اعتدال حقیقی کے جانب بحسب قرب و بعد مختلف ہے

چھٹا مضمون انسان کا اعتدال حقیقی سے

مشریب ہونا

حکما کے نزدیک تمام انواع حیوانات میں نوع انسان اعتدال حقیقی سے
 قریب تر ہے اور اس نوع میں اس صنف کے لوگ جو مقامات دائرہ
 معتدل النہار کے قرب میں رہتے ہیں وہ اقرب بہ اعتدال ہیں اور
 اشخاص معین کے لحاظ سے وہ لوگ اقرب بہ اعتدال ہیں جبکہ مزاج اعتدال
 حقیقی سے قریب ہو اور اپنی صنف میں بمقابلہ تمام بنی نوع انسان کے
 اعتدال ہوں۔ اور اعضاء میں سے گوشت کو قریب بہ اعتدال جانتے ہیں
 اور اعضاء کے مراتب کیفیات اربعہ اس طور پر مقرر کئے ہیں کہ بدن انسان
 میں گرم ترین شے روح بعد اسکے دل بعد اسکے خون پھر جگر پھر گوشت
 پھر عضلات پھر سپرز پھر گردہ بعد اسکے عروق ضواریب (رگماے جندہ)
 پھر عروق سواکن پھر پوست اور بارہ ترین چیز بلغم بعد اسکے بال پھر ستخوان
 پھر غضروف (گودا) وغیرہ وغیرہ جنکی صراحت کتب طبیہ میں موجود ہے۔

ساتواں مضمون عمر انسان کی بیان

حکمائے نبی آدم کی عمر کے چار درجہ قائم کئے ہیں۔ اول سن نوجوہ کو عدالت
 کہتے ہیں یہ وہ زمانہ ہے کہ اس میں رطوبات اصلیتہ ترکیب بدن کی حفاظت
 کیواسطہ کافی ہو کر زیادہ بچ رہتے ہیں یہ درجہ اغلب افراد میں تیس سال تک
 رہتا ہے۔ دوسرے سن وقوف جسکا نام شباب ہے یہ وہ زمانہ ہے
 کہ رطوبات اصلیتہ حفاظت ترکیب بدن کے لیے کافی ہوتے ہیں اور اس
 زیادہ باقی نہیں رہتے یہ درجہ اکثر اشخاص میں چالیس سال تک رہتا ہے
 تیسرے سن کہولت یہ وہ زمانہ ہے کہ اصل ترکیب کی حفاظت کیواسطہ
 رطوبات اصلیتہ کفایت کرین اور ترکیب بدن میں ضعف نہ پیدا ہو یہ درجہ
 قریب ساٹھ سال تک رہتا ہے۔ چوتھے سن شیوخیت یہ وہ زمانہ ہے
 کہ رطوبات اصلیتہ حفظ ترکیب کے لیے کفایت نکرین اور اصل ترکیب میں
 ضعف پیدا ہو جائے۔ جالینوس کے نزدیک حرارت غریزی بلحاظ مقدار
 سن صبی و شباب میں برابر رہتی ہے مگر کیفیت میں مختلف ہوتی ہے یعنی
 شباب میں کیفیت بیوست کی بمقابلہ طفلی کے زیادہ ہو جاتی ہے۔ اور واضح
 ہو کہ عورت کا مزاج عموماً بحسب خلقت بمقابلہ مرد کے ابرو وارطب ہوتا ہے
 کیونکہ ان میں قوت منفعلہ ودیعت کی گئی ہے اور مرد میں قوت فاعلہ ہے۔
 یہی سبب ہے کہ عورت بہ نسبت مرد کے کم محنت و کابل مزاج ہوتی ہے
 اور مرد بہ نسبت عورت کے قوی اور محنتی ہوتا ہے۔
 واضح ہو کہ موت طبعی ہر حیوان کے لیے لازم ہے۔ مراد اس سے
 یہ ہے کہ تعلق نفس کا جسد سے بوجہ فنا حرارت غریزی منقطع
 ہو جائے لہذا امراض و عوارض داخلی و خارجی سے اس حرارت کا
 فنا ہو جانا ہر عمر میں حیوان کے لیے ممکن ہے۔

خاتمہ ذکر میں چند وصیتیں شیخ ابو علی سینا کے

حکیم شیخ ابو علی سینا نے آخر میں کتاب اشارات کے یہ لکھا ہے کہ ہر ایک مرد عاقل دو حال سے خالی نہیں یا یہ کہ معارف حقیقی و علوم یقینی کا معتقد ہے یا انکے اضداد کا معتقد ہے۔ یا یہ کہ ان دونوں حالتوں سے خالی ہے یعنی نہ تو علوم یقینہ کا اعتقاد رکھتا ہے نہ انکے اضداد کا (مراد علوم یقینی حقیقی سے یہ ہے کہ وہ کسی حالت میں متغیر نہ ہوں۔ مثلاً آگ سوزندہ ہے دو ایک کا دو گنا ہے اور کل زیادہ ہے جزو سے اور وہ لوگ جو کسی قسم کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ خواہ اعتقاد بہ حق یا اعتقاد بہ باطل وہ بھی دو طرح ہیں یا تو یہ کہ اپنے اعتقاد میں وہ جازم ہیں یا مقلد۔ پس یہ پانچ فرقہ ہوئے۔ انہیں وہ فرقہ جو معتقد حقایق کا ہے اور اپنے اعتقادات پر جازم بھی ہے تو اس فرقہ کے لوگ یا تو اصل ہیں یا طالب۔ جو طالب ہیں وہ یا تو علوم یقینی و معارف حقیقی کی قدر و منزلت جانتے ہیں یا نہیں جانتے پس کل تعداد ان فرقہ ہائے مذکورہ کی سات ہوئی۔ چنانچہ شیخ نے بہ تتبع حکما معتقدین میں یہ وصیت کی ہے کہ مسائل حکمت الہی و مسائل حکمت نظری (جسکے اکثر دقائق اس کتاب میں بیان کیے گئے ہیں) پانچ فرقوں کو نہ بتائے جائیں۔ اول وہ فرقہ جو کہ نہ تو حقائق کا اعتقاد رکھتا ہے نہ انکے اضداد کا یہ وہ لوگ ہیں جنکی طبیعت میں مادہ رستی کا نہیں ہے دوسرے وہ فرقہ جو علوم یقینیہ کے اضداد کا مقلد ہے تیسرے وہ فرقہ جو کہ علوم حقیقی کے اضداد پر جازم ہے انہیں تین گروہوں سے مراد جہلا ہیں۔ چوتھے وہ فرقہ جو کہ علوم یقینیہ کا مقلد ہے

یہ کہ وہ فلاسفہ محدثین کا ہے۔ پانچویں وہ فرقہ جو طالب علوم یقینہ تو ہے مگر
 قدر علوم کی بنیاد جانشاہ ذلیل و خوار ترین فلاسفہ ہیں۔ چھٹے وہ فرقہ جو کہ
 طالب اس امر کا ہے کہ علوم حقیقی کی قدر کو پہچانے پس اُسکو مسائل حکمت کی تعلیم
 وہ لوگ دین جو فرقہ ہفتم یعنی واصولون میں داخل ہیں اس شرط پر کہ چار چیزوں میں
 اُسکا امتحان لیں۔ اول یہ کہ اُس میں قابلیت رازداری کی ہو اور صاحب
 وقار و تکبر نہ ہو دوسرے یہ کہ اُسکو اپنے عادات پر قائم اور اوصاف اخلاق
 پر ثابت قدم رہنے کی لیاقت ہو۔ تیسرے یہ کہ ان علوم میں وسواس کرنے سے
 محترز ہو چکے یہ کہ ان علوم کے جاننے سے غرض اُسکی تحقیق حق ہو۔ پس
 ایسے اشخاص کو جو اس امتحان میں پورے ہوں انکو بہ احتیاط تمام بحسب عقل
 و بحسب رسم تعلیم دینا چاہیئے۔ احتیاط عقلی یہ ہے کہ یہ مسائل انکو یہ تدبیر
 تعلیم دئے جائیں۔ اور احتیاط رسمی یہ ہے کہ حقوڑا حقوڑا حصہ ان علوم کی
 کتابوں کا انکو دیا جائے نہ یہ کہ یکبارگی سب باتیں بتا دی جائیں جنکا تحصیل
 انکو منہو سکے

مطلب سوم علم مابعد الطبیعہ

علم مابعد الطبیعہ کی تعریفات اور اُسکے اصول و فروع کی صرح مطلب
 اول میں کیاں ہو چکی ہے اُس علم سے واقفیت حاصل کرنا ہر فرد بشر پر
 عقلاً واجب ہے کیونکہ فرائض انسانی کی بنیاد اور اُن پر عمل کرنے اور نہ کرنے
 کے نتائج اسی علم سے دریافت ہوتے ہیں خالق و مخلوق اور عابد و معبود
 کے تعلقات جو کہ اپنا کمال حاصل ابدی اور ندریعیہ حصول کمال بشری
 ہیں اسی علم سے معلوم ہو سکتے ہیں۔
 اُس مطلب میں پانچ ابواب ہیں۔

باب اول علم الہیات کا بیان

علم الہیات میں ذات و صفات خداوند تعالیٰ سے بحث کی جاتی ہے
 بنیاد ان مباحث کی اُن تصورات پر ہوتی ہے جو ممکنات کی ذات و
 صفات و تغیرات پر نظر کرنے سے عقل میں پیدا ہوتے ہیں اور انہیں
 غور و فکر اور دلائل عقلیہ قائم کرنے سے حالت تصدیقی حاصل ہو جاتی ہے
 کہ ذات و صفات باری تعالیٰ ممکنات کے لوٹ سے منزہ ہے اور جو
 کچھ وہم و خیال بشری میں اُسکی نسبت لایا جائے اُس سے وہ اعلیٰ اور برتر ہے
 یہ مباحث چند ضلعوں میں بیان کی جاتی ہیں۔

فصل اول وجود باری تعالیٰ کیلئے

وہ زمانہ رفتہ رفتہ گزرنا ہوتا ہے جس میں خدا کا وجود ایک مشتبہ امر سمجھا جاتا تھا۔ اب علوم نے عموماً عقول کو روشن کر دیا اور عملی تحقیقاتوں نے اس شک کو مٹا دیا کہ خدا ہے یا کہ نہیں۔ اثر سے مؤثر کا جاننا۔ علت سے معلول کا پہچانا۔ مصنوعات سے صنایع کی شناخت اور امارات سے وجود خدا کا اثبات یہ ایسی واضح دلیلیں ہیں جن پر زیادہ بحث و غور کرنیکی ضرورت نہیں۔

ذات خدا ہی قوت قادرہ و قاهرہ ہے جس کے تحت میں تمام قوتیں زمانہ کی عاجز و قاصر ہیں اور وقت مصیبت نزول بلا بے اختیار ہو کر اس کو کچا رکھتی ہیں۔ دلیل عقل اس کے وجود پر یوں قائم ہوتی ہے کہ دنیا میں موجودات کا ظہور ایک ظاہری بات ہے پس اگر تمام موجودات کا انحصار ممکن الوجود میں ہوا، دیکھو! جب لوجود سمجھا جائے تو خلاف عقل ہے کہ بلا سبب تمام عالم کیونکر موجود ہو گیا لہذا معلوم ہوا کہ ضرور کوئی علت عالم کے وجود کی ہے اور یہ امر تو عقلاً مسلم ہے کہ علت کا معلول سے پیشتر ہونا اور ان دونوں کی ذات میں فرق ہونا لازم ہے۔ پس جو موجود ممکنات سے پیشتر اور ذات ممکنات سے علوہ ہوا اس کو واجب الوجود کہتے ہیں اور اس کا موجود ہونا ثابت ہے

لیکن اگر یہ شبہ کیا جائے کہ موجود ہستی عالم سے ہر ایک
موجود ہر ہر سے موجود کی علت ہے اور ان سب کے وجود کی
علت ہی مجبوتہ تمام علتوں کا ہے مثلاً اس شکل میں الف
ہر ایک موجود علت دو سر کی ہے اور سب علتیں ملکر ب ج و

تمام عالم کے وجود کی علتیں ہو گئی ہیں۔
 جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ آیا سلسلہ ان علتوں کا کہیں ختم ہوا یا کہ نہیں اگر ختم نہیں ہوا
 تو اصل علت دریافت کر نیکا امر مجہول و مہمل رہا۔ اور اگر سلسلہ کہیں آکر ختم نہیں
 ختم ہوا تو دیکھو انہیں سے ہر ایک موجود بجا لیت علت ہونے دوسرے موجود کے
 مقتضی اپنے وجود کا ہے یعنی اسکا وجود لازمی ہے لیکن نہ تو اسی موجود کا بشرط
 نہونے اسکی علت کے ممکن ہے یعنی مقتضی اپنے عدم کا بھی ہے پس جو چیز کہ
 مقتضی وجود اور عدم دونوں کی ہے وہ دونوں میں محتاج دوسری علت
 کی ہے لہذا اسکو واجب الوجود نہیں کہہ سکتے اور اسلیے بلا سبب اسکا موجود ہونا
 خلاف عقل ہے پس معلوم ہوا کہ علت اس عالم کے وجود کی اس سے جدا کا نہ ہے
 اسی کو خدا کہتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں ایک ہی چیز اپنے وجود کی علت بھی
 ہوتی ہے اور معلول بھی اور خود ہی وہ علت اپنے وجود میں مقدم بھی ہوتی ہے
 اور موخر بھی اور یہ امر صریحاً باطل و خلاف عقل ہے۔ علاوہ اسکے ہم دیکھتے ہیں کہ
 عالم میں ہر چیز اپنی ذات و صفات میں متغیر ہے اور جو چیز متغیر ہے وہ حادث ہے
 پس عالم حادث ہے اور جو چیز کہ حادث ہے وہ محتاج خالق کی ہے پس عالم
 محتاج خالق کا ہوا جو کہ خود حادث نہو بلکہ قدیم و ازلی ہوا اور ایسے ہی خالق کو خدا
 کہتے ہیں پس جو خدا کا ثابت ہو گیا۔

فصل دوم معرفت خدا کا بیان

یہ امر تو سابقاً ذکر ہو چکا کہ شکر نعمت عقلاً واجب کیونکہ شکر گزار ہی سے

منعم راضی ہوتا ہے لہذا نعمت کی زیادتی ہوتی ہے اور از دیاد نعمت فطر
ہر نفس کو مطلوب ہے اور شکر کے بھی معنی بیان ہو چکے کہ مراد اس سے دل میں
احسان کا اعتراف اور اعضا و جوارح سے منعم کی رضا جوئی اور خدمت کا بجالانا
اب غور کرنا چاہیے کہ دنیا میں انسان کے لیے کیا کیا نعمتیں خالق عالم نے عطا
کی ہیں۔ اگر صرف انسان کی جسمانی نعمتوں کا شمار کیا جائے تو انکی حد قائم کرنا
مشکل ہے جنہیں سے اگر ایک نعمت نہویا زائل ہو جائے تو قدر معلوم ہوتی ہے
پس نعمت ہائے خدا کا شکر واجب ہے تاکہ منعم حقیقی راضی رہے اور زوال نعمت
کی سزا سے انسان محفوظ رہے۔ لیکن شکر نعمت موقوف ہے منعم کی معرفت پر
پس نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ معرفت خدا کی جو کہ منعم حقیقی ہے واجب ہے لیکن معرفت
انہ ذات خدا ناممکن ہے کیونکہ وہ ایسا وجود مطلق ہے کہ ہر شرط اور ہر قید سے
بری۔ یہ مختلف نام و صفات جو اسکی ذات سے متعلق ہیں وہ عبارات خاصہ ہیں
بقدر فہم و ادراک انسانی اسلئے مقرر ہوئے ہیں تاکہ بقدر ضرورت معرفت خدا
حاصل کر سکے اور اس سے نتائج پیدا کرنے میں سانی ہو۔

یہ صفات الہی کچھ تو ایسے ہیں جو ذات خدا کے لیے ثابت ہیں اور ان صفات
سے اسکی ذات کا موصوف بہ درجہ کمال ہونا عقلاً ثابت ہوتا ہے لہذا انکو
صفات ثبوتیہ کہلاتے ہیں۔ اور کچھ صفات ایسے ہیں جنکا سلب ہونا یعنی
نہ پایا جانا ذات الہی میں عقلاً ثابت ہے لہذا انکا نام صفات سلبیہ کہا گیا
پس ان صفات کا سمجھنا اسی کا نام معرفت خدا ہے اور جب تک اسکی ذات صفات
کمالیہ سے موصوف اور صفات ناقصہ سے بری نہ ہو اسوقت تک نظام عالم
کا شیرازہ کسی بنیاد پر نہیں بن سکتا اور فرائض انسانی ہرگز قائم نہیں کیے جاسکتے
نہ خالق و مخلوق اور عباد و معبود میں تمیز ہو سکتی ہے۔

باب دوم عدل کا بیان

عدل وہ صفت فعل ہے جو کہ جامع تمام صفات فعلیہ کی ہے۔ خواہ افعال خالق ہوں یا مخلوق انکی خوبیاں صفت عدل سے پیدا ہوتی ہیں بلکہ تمام افعال کے حسن و قبح میں فرق و امتیاز اسی صفت سے معلوم ہو جاتا ہے۔ لہذا افعال خداوندی سے اس صفت کا متعلق ہونا عقلاً لازم ہے اسی سبب علم الہیات کا ایک جزو عظیم یہ مسئلہ عدل کا ہے کیونکہ جس طرح ذات الہی جامع صفات کمالیہ ہے اسی طرح اسے اُسکے افعال کا بھی جامع صفات کمال ہونا عقلاً واجب ہے۔ پس عدل خداوندی سے مراد یہ ہے کہ ذات خدا صدور فعل قبیح سے منزہ ہے اور حقیقت میں عدل کے معنی بھی یہی ہیں کہ فعل قبیح کو ترک کرنا۔

یہ باب چند فصلوں پر منقسم ہے

فصل اول افعال کے حسن و قبح کا بیان

یہ مسئلہ ہے کہ افعال کا حسن و قبح عقلی ہے اور افعال کی تقسیم لجا ط حسن و قبح اس قاعدہ عقلی کے موافق کی جاتی ہے کہ کوئی فعل جو عقل میں لایا جائے اس کے کرنے میں یا تو کوئی وصف زائد متصور ہو یا نہ ہو۔ اگر نہ ہو تو وہ فعل عیب سے

مثلاً سو۔ کر نیوالے یا سو نیوالے یا اطفال کے حرکات۔ لیکن اگر وصف نہ ہو
 متصور ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس وصف سے عقل تنفر کرے
 تو اسکو قبیح کہتے ہیں دوسرے یہ کہ عقل کو اس سے تنفر نہ پیدا ہو تب
 دیکھنا چاہیے کہ اسکا کرنا اگر نادونو عقلاً برابر ہیں یا نہیں اگر برابر ہیں تو اسکو
 مباح کہتے ہیں یعنی اسکی دونوں پہلو اندیشہ سے خالی ہیں اور اگر برابر نہیں
 بلکہ کرنا اسکا عقلاً مرجح ہے تو اسکی بھی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ نکرنا اس کا
 اس درجہ مرجح ہے کہ اسکی نقیض کے ساتھ خاص مانعت بھی موجود ہے
 تو اسکو حرام کہتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ نکرنا اسکا عقلاً مرجح ہے مگر اسکی
 نقیض کے ساتھ کوئی مانعت خاص موجود نہیں تو اسکو مکروہ کہتے ہیں لیکن
 اگر کرنا اسکا عقلاً مرجح ہے تو اسکی بھی دو شکلیں ہیں اول یہ کہ اسکی نقیض کے
 ساتھ کوئی مانعت خاص موجود ہے تو اسکو واجب کہتے ہیں دوسرے
 یہ کہ اسکی نقیض کے ساتھ کوئی مانعت خاص موجود نہیں تو اسکو
 مندوب کہتے ہیں۔

فعال مذکور بالا کے قسم پر غور کرنے سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ
 غیر شرعی نیکی و بدی دنیا میں کوئی مجسم چیز نہیں بلکہ اس نتیجہ فعل کا نام ہے
 جو ہمارے افعال سے پیدا ہوتا ہے مفید ہو تو اسکو خیر کہیں گے اور مضر ہو تو
 اسکا نام شر ہے۔ یہ خیر و شر بطور انراض کے افعال کے ساتھ ہیں اور بدون
 مقابلہ اضداد کے انکی تمیز نہیں ہو سکتی۔ یہ اضداد بھی افعال ہی کے کرنے
 اور نہ کرنے سے پیدا ہوتے ہیں یا انین افراط و تفریط بجالانے سے مثلاً
 چوری کرنا اور نہ کرنا دونوں حالتوں کا نتیجہ انسان مجتہد ہے۔ نکرنا عقلاً ضروری
 ہے اور کرنے کے لیے مانعت قانونی موجود ہے اگر کیا تو شر پیدا ہو گیا

اور مستحق سزا کا ہوا۔ یہ مثال فعل حرام کی ہوئی۔ فعل واجب کی مثال یہ ہے کہ ملازم اپنے خدات کو ادا کرنے اور نہ کرنے دونوں حالتوں کے نتائج سمجھتا ہے ادا کرنا عقلاً ضروری اور نہ ادا کرنے کے لیے ممانعت خاص موجود ہے اگر ادا کیا تو خیر پیدا ہو گئی اور مستحق جزا کا ہوا یعنی ملازمت پر برقرار رہے گا یا انعام و ترقی پائیگا۔ تیسری مثال افراط و تفریط کی یہ ہے کہ سخاوت سادھی چیز ہے لیکن اگر اس میں افراط کیا تو مفلس ہو گیا شرم پیدا ہو گئی اگر تفریط کی تو بخل کہا گیا ابناؤ جس کی نگاہ میں حقیر ہوا یہی شر ہے کہ اُسکے فعل سے پیدا ہو گیا۔ لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ خیر و شر اپنے ہی افعال اور اعمال سے پیدا ہوتی ہے ورنہ کوئی ایسی چیز نہیں جس کا وجود خارج میں محسوس ہوتا ہو یا کوئی ایسا مخلوق نہیں جس کی خلقت خدا کی جانب منسوب کی جائے۔

فصل دوم حتمی افعال کا بیان

فعل قبیح کا خدا سے صادر ہونا اور فعل واجب کا ترک کرنا خدا پر عمتلاً محال ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ فعل قبیح کے ترک کرنے کا سبب جو ہے یعنی اسکی بدی اور اس کے کرنے کا کوئی سبب موجود نہیں کیونکہ وہ قبیح اور مصلحت سے خالی ہے اور خدا تعالیٰ کو ہم علیم و حکیم تسلیم کر چکے ہیں۔ پس ایسے حکیم سے فعل قبیح صادر نہیں ہو سکتا نہ خداوند تعالیٰ کو فعل قبیح کی احتیاج ہو سکتی ہے کیونکہ اسکی ذات غنی ہے اور نہ اسکی نادانستہ صدور فعل قبیح کا ممکن ہے کیونکہ وہ عالم ہے جہل اس پر محال لہذا اثابت ہوا کہ خدا سے فعل قبیح صادر ہونا محال ہے خواہ بواسطہ ہوا یا بلا واسطہ اور امر جب ہے

جسکا ترک کرنا عقلاً مذموم ہو لہذا جو امر کہ مقتضائے مصلحت ہے اور اس کے ترک کرنے میں خدا کے نزدیک بندوں کا ضرر ہے تو اسکو ہرگز ترک نہیں کرنا کیونکہ خلاف مصلحت اور ضرر رسان امر کا عمل میں لانا اور مقتضائے مصلحت قائمہ رسان امر کو ترک کرنا دونوں باتیں داخل جہل و نقص ہیں اور ذات الہی پر جہل و نقص محال ثابت ہو چکا۔ لہذا فعل واجب کا ترک کرنا خدا پر محال ہے۔ اسی ضمن میں یہ امر بھی ہے کہ خداوند تعالیٰ فعل محال کی تکلیف بند و پسر نہیں کرتا کیونکہ فعل محال کا حکم دنیا داخل جہل و ظلم ہے جو کہ خدا پر محال ہے۔ علاوہ اس کے محال پسندی خود فی نفسہ داخل جہل و سفاہیت ہے اور حکیم علی الاطلاق پر روا نہیں۔

فصل سیوم فعال بندگان کا اختیار مینا

تمام افعال جو انسان سے سرزد ہوتے ہیں وہ اسی کے قصد اختیار سے ہوتے ہیں خدا کو ان افعال کی خلقت سے کچھ تعلق نہیں۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اعضا و جوارح قوتیں اور اہمکا اپنے ارادہ و اختیار سے صرف کرنا یہ سب انسان کے اختیار میں دیدیا گیا ہے جسکی تمیز ہر شخص کر سکتا ہے۔ اگر یہ شبہ کیا جائے کہ موجد افعال عباد کا خدا ہے اور بندہ اُن کے بجالانے میں مجبور تو اس میں چند قباحتیں لازم آتی ہیں۔

اول یہ کہ اگر موجب افعال بندگان کا خدا ہوتا تو ہر شریعت کا مقرر کرنا۔ حکام مقررہ کی تعمیل پر رغبت دلانا اور اُنکی جڑ سے خوشخبری سننا اور ممنوعات کے ترک پر تاکید کرنا اور اُنکی سزا سے خوف دلانا یہ سب فعل عبث ہے جو کہ خدا کا

محال بر عقل کبھی قبول نہیں کرتی کہ حکیم علی الاطلاق نے موجد فعل ہو کر ایک بندہ سے دوسرے کو قتل کرایا اور پھر قاتل کو مستحق سزا قرار دیا یا بندہ سے خود ہی تو چپا کام کرایا اور پھر بلا استحقاق اسکو مستحق سزا قرار دیا ایسا کرنا عقلاً قبیح اور دہل جمل ہے جو کہ خدا پر محال ثابت ہو چکا۔

دوسرے یہ کہ قوت عاقلہ کا عطا کرنا جس سے کہ انسان اپنے افعال کی نوعیت اور اُنکے نتائج سمجھتا ہے اور تقرر انبیاء و رسل یا بادشاہ و حاکم کی ضرورت نظام عالم و اصلاح حال بنی آدم کے لیے لا حاصل و بے ثمر معلوم ہوتی ہے کیونکہ جب موجب افعال بندگان کا خود ذات الہی کو قرار دے لیا تب یہ جملہ امور عبث و فضول اور موجب زحمت ہیں۔ لیکن فعل عبث اور لا حاصل کی زحمت بندوں کو پہونچانا داخل جہل و ظلم ہے اور جہل و ظلم خدا پر عقلاً محال ہے۔

تیسرے یہ کہ جب موجد افعال بندگان ذات الہی ہے تو انسان کو تعلیم و تربیت کی ضرورت نہیں کیونکہ تعلیم سے غرض تو یہی ہے کہ انسان خدا کی رضا جوئی اور اپنے فرائض کو دریافت کر کے اُن پر عمل کرے لیکن جب خدا خود شریک افعال بندگان ہے تو پھر بندہ کو اتنے زحمات اپنے سر لینا عبث اور داخل حماقت ہے خدا خود اپنی مصلحت کے موافق اُس سے سب کام اپنی حسب رضا کرالیکا لیکن یہ سب تو ہمت یا بالکل بے سیر دیا اور محل ہیں۔

چوتھے یہ کہ اگر خدا موجد افعال اور انسان محض کا سبب مجا جائے۔ یعنی خدا نے افعال خیر و شر مہیا کر دیے اور بندہ اُن افعال کا سبب ہے مثلاً یوں سمجھا جائے کہ بندہ قوی طیار کر کے ہاتھ میں کسی شخص نے لیلی اور اُنکی لیلی پو

رکھی ہے خدا نے اپنے اثر سے حرکت دیدی بندوق چل گئی۔ تو یہ بھی بے بنیاد
 خیال ہے کیونکہ خیر و شر کی نسبت یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ کوئی محترم چیز
 نہیں بلکہ وہ اثر فعل ہے جو اجتماع اضداد اور افراط و تفریط سے پیدا ہو جاتا
 ہے لہذا خیر و شر کے موجب خود افعال عباد ہیں نہ کہ خالق انکا خداوند تعالیٰ جو
 خدا وہ اسکے اس صورت میں بھی خداوند تعالیٰ الزام سے نہیں بچ سکتا۔
 کیونکہ اُس نے افعال ایجاد کر کے بندہ کے ارادہ بد کو پورا کر دیا مثال سکی یہ ہے
 کہ تم کے پڑاوتے کا ریکر نے بنا کر چند متمررون کو دیدیا یہ کہ اُنکے بنائیکے ترکیب
 بتادی تاکہ وہ لوگ کام میں لائیں۔ جب وہ کام میں لائے تو کار ریکر اپنے کو
 اس عذر پر برہمی الذمہ قرار دینا چاہتا ہے کہ میں تو انکو کام میں نہیں لایا اور
 میں نے سکیکی جان نہیں لی مگر یہ عذر اُسکا غلط ہے کیونکہ اُن پڑاوتے نے بنا لیے
 عرض اُسکی یہ تھی کہ کام میں لائے جائیں اور اُنکا نتیجہ دیکھ کر مجھے خوشی یا فائدہ
 حاصل ہو۔ پس اسطرح خدا کی نسبت افعال شمر پیدا کرنے سے یا تو یہ
 تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ فعل قبیح کا مرتکب ہوا حالانکہ ایسا عقیدہ اُسکی ذات
 کی نسبت سراسر جہل اور محمل ثابت ہو چکا۔ یا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ خداوند تعالیٰ
 کی نیت ضرور یہ تھی کہ بندہ انکو اپنے اختیار سے کام میں لائے تو میں اُسکو
 سزا کا مستحق قرار دوں۔ پس حقیقت میں یہ ایک قسم کی فریب دہی اور فساد
 کی صورت ہے جسکو عقل سلیم ذلیل ترین بندگان کے لیے بھی پسند نہیں
 کرتی اور ایسے گمان فاسد سے تمام جبرائیم میں خدا کی شرکت لازم آتی ہے
 اور وہ بھی مستحق سزا قرار پاتا ہے پس ظاہر ہے کہ ایسے شبہات خدا کی جانب
 سراسر باطل اور بالکل خلاف عقل ہیں۔ انسان اپنے افعال میں بخوبی تمیز
 کر سکتا ہے کہ وہ یا تو اختیاری ہیں یا اضطراری۔ اضطراری افعال پر کچھ مواخذہ

نہ عقلاً روا ہے نہ شرعاً نہ قانوناً جائز۔ اور اختیاری افعال جو انسان کے ارادہ و نیت سے سرزد ہوتے ہیں انہیں وہ جسرا و سزا کا مستحق عقلاً و شرعاً و قانوناً ہر طرح قرار پاتا ہے۔

لہذا ثابت ہوا کہ افعال بندگان اُنکے اختیاری ہیں اور انہیں خدا کو کچھ دخل نہیں اور یہی بہترین عقیدہ ہے جو کہ ہر طرح سے انسان کو گمراہی سے مصون محفوظ رکھتا ہے اور کوئی الزام اس پر وارد نہیں ہو سکتا۔

فصل چہارم خلقت اشیا کے غراض کا بیان

خداوند تعالیٰ کے تمام افعال کہی بے غرض و بیفائدہ نہیں ہو سکتے کیونکہ فعل باعث اُس سے سرزد ہونا عقلاً قبیح ہے اور قبح کی نسبت اُسکی جانب ناروا ہے۔ پس غرض خلقت اشیا سے نفع پہنچانا مخلوق کا ہے نہ کہ ضرر کیونکہ ضرر پہنچانا عقلاً قبیح ہے اور قبح اُسکی ذات پر محال ہے۔ اور نہ یہ امر ہے کہ خلقت اشیا سے خداوند تعالیٰ کو خود اپنا فائدہ مقصود ہو کیونکہ وہ تو غنی ہے کسی چیز کا محتاج نہیں اس لیے کہ احتیاج صفات ممکنات سے لہذا ثابت ہوا کہ غرض خلقت اشیا سے محض نفع پہنچانا مخلوقات کا مقصد ہے۔ چنانچہ فی الواقع ایسا ہی ہے کہ ایک مخلوق سے دوسرے مخلوق کا نفع متعلق کر دیا ہے اور تمامی مخلوقات سے انسان کو جو کہ شرف مخلوقات ہے فائدہ پہنچتا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اُسی کے فائدہ کے لیے تمام اشیا پیدا کیے گئے دلیل اس پر یہ ہے کہ تمام مخلوقات سے انسان کی راحت و آسائش متعلق ہے اور سب اُسکی خدمت پر مامور ہیں برخلاف اُسکے انسان

دیگر مخلوق کی خدمت کا بار نہیں ڈالا گیا۔ انسان کی خلقت میں تمام عالم کے اجزا اور مادے شریک ہیں اور دیگر مخلوقات میں انسان نہیں۔ چنانچہ علم طبیعیات میں اسکی صراحت کی گئی ہے۔ انسان کی عملی قوت ایسی ہے کہ ہر چیز کو وہ اپنے کام میں لاسکتا ہے اور دیگر مخلوقات میں یہ قوت نہیں لہذا معلوم ہوتا ہے کہ تمام مخلوقات اسلیے پیدا کیے گئے کہ انہیں سے ہر ایک کا جزو انسان کی خلقت میں داخل کیا جائے اور یہ مجموعہ سداً تامی مخلوقات پر حکومت باطنی و ظاہری کر سکے اور خود ہی اُس سے نفع اٹھائے۔

لہذا ثابت ہوا کہ خلقت اشیا سے ذات خدا کو کچھ فائدہ نہیں پہنچتا بلکہ مخلوق ہی کا نفع متعلق ہے اور یہی غرض انکی خلقت ہے۔

فصل پنجم تقرر تکلیف شرعی کا عقلاً واجب ہونا

واضح ہو کہ بند و پر عبادت کی تکلیف مقرر کرنا عطاء خدا پر واجب ہے۔ اس پر تین دلیلین قائم ہوتی ہیں۔

دلیل اول۔ یہ ثابت کیا گیا کہ غرض انسان کی خلقت سے نفع پہنچانا اسیکا ہے۔ اور حقیقت میں کوئی نفع کامل سوا، ثواب آخرت کے نہیں اور ثواب آخرت جزاء عبادت کا نام ہے اور وہ موقوف ہے تقسیم تکلیف پر۔ پس نفع کامل پہنچانے کے لیے تقرر تکلیف واجب ہے ورنہ غرض خلقت میں نقص لازم آتا ہے کیونکہ سپہ اتو کیا نفع حقیقی کے واسطے اور اُسکے حاصل کرنے کے لیے کوئی راہ نہ بتائی اس بیان میں دو دھوکے پیدا ہوتے ہیں

ایک یہ کہ کوئی نفع حقیقی بجز ثواب آخرت کے نہیں۔ دوسرے یہ کہ ثواب آخرت یلہ مقرر کرنے تکلیف عبادت کے ممکن نہیں۔

اول دعویٰ کا بیان یہ ہے کہ نفع دنیوی حقیقت میں خاص نفع نہیں بلکہ محض دفع کرنا الم واذیت کا ہے۔ اگر دنیا میں ایک نفع ہو نچا تو سوسم کے رنج اُسکے ساتھ شامل ہیں۔ مثلاً اگر بادشاہ ہفت اقلیم ہے تو بھی اصلی راحت میسر نہیں۔ ہزار ہا فکار مالی و ملکی۔ ہزار ہا آمیون کا محتاج اپنا کام خود کچھ بھی نہیں کر سکتا۔ صدہ اولاد و اقارب۔ تکلیفات بیماری و آزاری۔ آرزو ہائے دراز اور اُنکے میسر نہ ہونے کا رنج۔ غرض یہ کہ کوئی نہ کوئی صدمہ کا سامنا ضرور ہے سب سے بڑا یہ صدمہ کیا کم ہے کہ جو ساعت گذرتی ہے ایک حصہ زندگانی عزیزہ کا کم ہو جاتا ہے اور زمانہ فنا قریب آتا جاتا ہے لذتیں حیوانہ کی تو شباب اپنے ساتھ لیکیا پیری آئی ہزار بلائیں لائی۔ موت کی مہیب صورت پیش نظر ہو گئی۔ بالفرض بہترین غذا اگر میسر ہے تو وہ بدترین شے شکم میں جا کر ہو گئی۔ بہترین لباس پہنا مگر وہ باعث ضرر اخلاق ہو گیا۔ خواہ مخواہ خود آرائی پیدا ہو گئی۔ بہترین مکان رہنے کو ملا مگر اسکے سبب سے راحت پسندی بڑھ گئی۔ خانہ خرابوں سے ہمدردی جاتی رہی اور اخلاقی عیب میں گرفتار ہو گیا۔ علیٰ ہذا القیاس تمام لذتوں کی یہی حالت ہے اسی لیے صاحبان عقل و دانش نے ہمیشہ دنیا کی لذتوں کو بیچ سچا ہے پس اگر منفعت حقیقی کے لیے کوئی دوسرا عالم نہیں بلکہ یہی دنیا و دنی ہے تو انسان کے اُس درجہ شرافت کے مقابلہ میں جو کہ حضرت ذوالجلال نے اسکو عطا کیا یہ بے ثبات اور پراثر نفع و منفعتیں کچھ بھی نہیں اور نہ یہ نفع دنیوی حقیقت میں نفع کامل کجا سکتا ہی

لہذا یقیناً نفع حقیقی وہی ہے جس میں کوئی رنج و الم خوف و خطر شامل نہ ہو
جو دل چاہے وہی حاصل ہو جائے۔ پیری و موت کا ذکر نہوا اور ظاہر ہے
کہ یہ نفع سوا آخرت کے ممکن نہیں جبکہ خداوند تعالیٰ نے تمام کتب
آسمانی اور زبان انبیاء و رسل سے وعدہ کیا ہے اور ہکوا انکا یقین دلایا
ہے اور چونکہ وہ صادق ہے لہذا اس دعوے میں کوئی محل شبہہ کا
نہیں۔ اسی وعدہ گاہ کا نام بہشت ہے۔ جسکو جزاء اعمال نیک اور
محل راحت ابدی قرار دیا ہے۔

دوسرے دعوے کا بیان یہ ہے کہ ثواب اُس نفع کا نام ہے جو
رنج و الم سے خالی اور موجب تعظیم و توقیر ہو لیکن یہ نفع بدون استحقاق کے
حاصل نہیں ہو سکتا اور اگر بلا استحقاق حاصل ہو تو خدا پر عقلاً قبیح لازم
آتا ہے اور استحقاق ایسے نفع کا بدون فرمانبرداری و رضا جوئی مالک
پیدا نہیں ہوتا۔ پس نتیجہ یہ ہے کہ بندوں پر عبادت کی تکلیف مقرر
کرنا خدا پر عقلاً واجب ہے تاکہ نفع حاصل کرنے کا استحقاق انکو پیدا
ہو سکے اور تکلیفات عبادت کو گوارہ کرنا اور اپنے فرائض کو بعرض
حصول استحقاق منفعت انجام دینا تمام بندگان پر فرض ہے لہذا تعین تکلیف عقلاً
لازم قرار پایا اور یہی مطلوب تھا۔

دلیل دوم تعین تکلیف کے وجوب پر یہ ہے کہ انسان میں قوت
اور قدرت حصول نفع اور دفع ضرر کی پیدا کر دی گئی اور اس قوت و
قدرت کے صرف کرنے پر وہ مختار کر دیا گیا تاکہ نفع کامل حاصل کرنے کا
استحقاق پیدا کر سکے اس اختیار کے ذریعے سے اُس قوت کو عہدگی سے
صرف کرنے یا نہ کرنے یا حد اعتدال سے کم و بیش صرف کرنے یا عمل و

بے محل صرف کرنے اور نہ کرنے کے واسطہ خدا پر عقلاً واجب ہے کہ بندوں کے لیے ہدایات اور قواعد مقرر کر دے اور انکی تعمیل و عدم تعمیل کے نتائج سمجھائے۔ پس انھیں قواعد و ہدایات کو تکلیف شرعی اور نہ فیض انسانی کہتے ہیں انکی تعمیل و عدم تعمیل کو خیر و شر اور انکے معاوضہ کو سزا و جزا کہتے ہیں۔ پس اگر تکلیف شرعی نہ قائم کی جائے تو اسکے یہ معنی ہیں کہ خدا نے بندہ کو استحقاق نفع حقیقی حاصل کرنے سے جاہل رکھا اور وہ قوت جو حصول نفع کے لیے عطا کی اُسکے جاویداً صرف کرنے کے لیے راضی رہا لیکن یہ بالضرر حتمہ عقلاً قبیح اور ذاتِ خدا پر محال ہے بلکہ اگر خدا کی طرف سے رہنمائی بندوں کو نہ کی جائے اور خوف مواخذہ و شوق درجاتِ آخرت نہ دلایا جائے تو کائنات نام عالم جو کہ عقلاً خداوند تعالیٰ پر واجب ہے معطل رہتا ہے۔ لہذا فقرہ تکلیف شرعی کا واجب ہونا ثابت ہو گیا۔

تیسری دلیل وجوب تکلیف پر یہ ہے کہ انسان بالطبع مدنی ہے یعنی زندگی بسر کرنے میں اپنے پیشی نوع کا محتاج ہے اس طرح کہ ایک شخص زراعت کرتا ہے دوسرا آبپاشی تیسرا آلات آبپاشی درست کرتا ہے چوتھا دانہ میا کرتا ہے پانچواں دانہ پیستا ہے چھٹا روٹی پکاتا ہے ساتواں روٹی کا تالہ علیٰ انھیں ایک ایک کام میں کہانے پینے اور رہنے کے متعلق بشمار آدمیوں کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ سامانِ عیش مہیا ہو سکے پس ان سب کا اجتماع اور باہم ایک دوسرے کی اعانت کرنا لازمی ہے جب یہ ہوا تو معاملات میں بوجہ اختلاف مزاج و عادات و اندازہ عقل و عمل ضرور نزاع و فساد پیدا ہوگا پس اسکو دفع کرنے اور باہمی اصلاح پیدا

کرنے کے لیے قانون و قاعدہ مقرر کرنا لازمی ہے اسکو شریعت اور اسکی تعمیل کو تکلیف شرعی کہتے ہیں۔ پس جو تکلیف کا ثابت ہو گیا۔

فصل ششم انسان کے لیے رنج و الم

دنیوی کا عقلاً خلاف عدل خداوندی نہ ہونا

واضح ہو کہ جو صدقات اور تکلیفات دنیا میں بندہ کو پہنچتے ہیں وہ عدل خداوندی کے خلاف نہیں۔ کیونکہ عموماً رنج کا پہونچنا دو قسم پر ہے ایک حسن۔ دوسرا قبیح لیکن فعل قبیح کا صدر خدا کی طرف سے محال ثابت ہو چکا پس جو صدقات انسان کو خدا کی طرف سے پہونچتے ہیں وہ بہتر ہی ہو سکتے ہیں اور انکی چھ صورتیں ہیں۔

اول یہ کہ وہ رنج ایسا ہے جس سے کوئی خاص نفع حاصل ہو اور رنج پہونچا نیوالا اسکا کوئی عوض اس شخص کے لیے قرار دے جسکو رنج پہونچا ہو تاکہ وہ آئندہ نفع کو موجودہ رنج پر ترجیح دیکر اسکے تحمل پر راضی ہو جائے یہ ایسی صورت ہے کہ اسکو ہر عاقل پسند کرتا ہے مثلاً انسان علم حاصل کرینکی محنت کو گوارہ کرتا ہے۔ یا دیگر صنعتوں کے حاصل کرنے اور تجارت میں فائدہ اٹھانے کے لیے انواع و اقسام کی زحمت بخوشی پسند کرتا ہے تاکہ آئندہ فائدہ ہو۔ اسطرح خدا کی طرف سے جو صدقات بندہ کو پہونچتے ہیں انکا نفع اگر زیادہ اُس سے ملے تو یہ رنج اچھا ہے اور اسکو ہر صاحب فہم پسند کریگا

لیکن نفع مابعد کا اطمینان ہونا یا نہ ہونا یہ اپنا فعل ہے خداوند تعالیٰ اپنے وعدہ کو ضرور پورا کرے گا۔

دوسرے یہ کہ وہ موجودہ رنج اس سے زائد رنج کو جو آئندہ پیش آئیگا اسے دفع کر نیوالا ہو۔ مثلاً بدنشین شتر دیا جانا یا دو اور بد مزہ اور ناگوار طبع کی ایندھنیں پس یہ رنج بھی بہتر ہے اور اسکو انسان گوارہ کرتا ہے لیکن اگر آئندہ کی ایندھن کی لیاقت انسان میں نہ ہو اور حسد پر اعتراض کرے تو اسکی غلط فہمی ہے خداوند تعالیٰ کے فعل پر اس قسم کے رنج میں اعتراض نہیں وارد ہو سکتا۔

تیسرے یہ کہ وہ رنج از قسم مدافعت ہو مثلاً ایک شخص نے کسی کے قتل کا ارادہ کیا وہ واقف ہو گیا اور اپنے بچانے کے لیے اسکو پہلے ہی قتل کر ڈالا۔ پس مقتول کو جو رنج پہونچا وہ غیر واجب نہیں بلکہ ٹھیک ہے۔ چوتھے یہ کہ کوئی رنج باقتضائے مادت کے پہونچے مثلاً آدمی آگ میں اپنے کو جلا دے یا پانی میں اپنے کو ڈبو دے تو خدا پر یہ اعتراض نہیں کر سکتا کہ آگ کو جلائیوالی اور پانی کو ڈبوئیوالی کیون پیدا کیا۔

پانچویں یہ کہ کوئی رنج بعوض اجرت کے حاصل کیا جائے جیسے مزدور و نوکر یہ پیشہ اپنے فائدہ کے واسطے تکلیفات گوارہ کرتے ہیں پس رنج بھی مستحسن ہے نہ کہ قبیح۔

چھٹے یہ کہ کوئی رنج جزاء عمل میں انسان کو پہونچے مثلاً خون ناحق کیا اسکے عوض میں سزا قتل کی دیکھی۔ یا کوئی علم و عمل نہ حاصل کیا اور بیکاری سے محتاج رزق ہے یا حصول مطلب کے لیے تدابیر نامعقول و ناقص عمل میں لایا جسکے سبب سے رنج و صدمہ پہونچا اور مراد نہ حاصل ہوئی تو یہ اقسام

ربح کے عقلاً قبیح نہیں جنکے سبب سے خدا پر الزام فعل قبیح کا عائد ہو سکے۔
پس جو ربح انسان کو خدا کی طرف سے پہونچتے ہیں وہ انہیں اقسام کے ہو سکتے
ہیں انکے علاوہ دیگر اقسام کے ربح قبیح ہیں اور وہ خدا کی طرف سے نہیں
پہونچ سکتے۔ مذکورہ بالا صورتوں میں بعض ایسی ہیں جو محض انسان کے فعال
سے پیدا ہوتی ہیں اور بعض میں ارادہ خداوندی کو بھی دخل ہوتا ہے لیکن
جنہیں خدا کے ارادہ کو دخل ہوتا ہے مثلاً تلف جان و مال و اولاد بلا سبب
ظاہری تو اسیں جنہ کی جانب سے ضرور عوض ملیگا جیسا کہ اسنے وعدہ
کیا ہے۔ لیکن جو ربح و صدقات سزا و اعمال میں غیب سے انسان کو
پہونچتے ہیں وہ اسکے لیے اور نیز دوسروں کے واسطے بغرض عبرت نہایت
مفید اور موافق مصلحت ہیں۔

باقی رہا وہ ربح جو کمی رزق یا اختلاف مراتب سے انسان کو پہونچتا ہے
یہ بھی خلاف انصاف خداوندی اور داخل فعل قبیح نہیں کیونکہ رازق کے
معنی رزق کا سامان مہیا کر دینے والا اور اسکے تدابیر سپرد کر دینے والا
نہ یہ کہ لقمہ بنا کر مونہ میں دینے والا پس خدا نے تمام تدابیر مہیا کر دیے اگر
انکو انسان کام میں نہ لائے تو اسی کا قصور ہے۔ لیکن ایسی صورتوں میں
جبکہ کمی رزق کی محض خدا کی طرف سے ہو تو وہ عقلاً ایسی مصلحت پر ضرور مبنی
ہوگی جو انسان اپنی نا فہمی سے نہیں سمجھ سکتا مگر اسکے واسطے وہی کمی
مناسب ہے ورنہ خدا جاننے کیا کیا فساد برپا کرے اور اختلاف مراتب
کا مقرر کرنا یہ بھی بالکل قرین عدل ہے کیونکہ بنیاد اختلاف مدارج کی چار امر ہیں
دولت۔ قوت۔ علم۔ عمل۔ اگر دنیا میں سب لوگ ایک ہی درجہ کے دولت مند
ہوں یا سب لوگ فقیر ہوں تو انتظام عالم نہیں چل سکتا کوئی کسی کی تابعداری نہ کر

کل کام دنیا کا بند ہو جائے بلکہ نظام عالم میں فساد عظیم پیدا ہو جائیگا یا اگر سب میں قوت جسمانی ایک ہی سے ہو جائے تب بھی مادہ فرمانبرداری باقی نہ رہے گا۔ اسی طرح اگر تمام آدمی ایک ہی علم و عمل کو اختیار کریں اور ایک ہی درجہ حاصل کریں تو ضرورتاً انسانی زندگی کی مسدود ہو جائیگی۔ لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ آلام دنیوی و نیز اختلاف مداح دنیوی خلاف عدل خداوندی نہیں۔

فصل ہفتم خدا کے لطف و توفیق کا بیان

واضح ہو کہ جو امر ہمہ جہت بہتر اور بندوں کے لیے دین و دنیا میں مفید ہو اس کو لطف کہتے ہیں اور وہ بندوں کے ساتھ عمل میں لانا خدا پر عقلاً واجب ہے اور ظاہر ہے کہ تکلیف شرعی و فرائض انسانی کے تعین اور پھر ان کے عوض میں عیش آخرت پانا اس سے زیادہ کوئی لطف الہی ہماری عقل میں متصور نہیں لہذا یہ دونوں امر بندوں کے لیے معین کرنا خدا پر واجب ہے اور فرائض انسانی کی سعی و کوشش میں بندوں کو مدد و اعانت پہنچانا اس کا نام توفیق ہے یہ بھی بوجہ اس کے کہ داخل لطف ہے خدا پر واجب ہے تاکہ بندہ حصول منفعت میں اپنی کوشش کو پورا کر سکے پس ثابت ہوا کہ خدا پر عقلاً لطف و توفیق واجب ہے۔

فصل ہشتم تقدیر و تدبیر کا بیان

وقت دیر کے معنی اندازہ اور تدبیر کے معنی اسباب کا مہیا کرنا جس سے
 مسبب ظاہر ہو پس تقدیر وہ اندازہ ہے جو خدا نے اپنی مصلحت کے موافق
 باقتضا و حال بندگان مقرر کیا ہو اس اندازہ کے تعین پر کوئی حق اعتراض
 کرنے کا بندہ کو حاصل نہیں کیونکہ وہ خدا کی مصلحتوں کو سمجھ نہیں سکتا۔ یہ
 اندازہ کبھی تو خدا کی طرف سے بلا ظاہر ہونے سبب کے ہویدا ہو جاتا ہے
 جسکو قضا (حکم) کہتے ہیں اور کبھی اسباب ظاہری کے مہیا کر دینے
 سے پورا ہوتا ہے جسکو قدر (قسمت) کہتے ہیں لیکن تدبیر کا تعلق انسان
 سے ہے خداوند تعالیٰ محتاج تدبیر کا نہیں بلکہ انسان کو اعضا و جوارح اور
 مختلف قسم کی قوتیں دی گئی ہیں کہ وہ انکو کام میں لائے اور عیش اٹھائے۔
 پس ان تدبیرات میں کبھی تو اسباب کے پورا کرنے سے کامیابی ہوتی ہے
 اور ناقص رہنے سے ناکامی اور کبھی کمزور اسباب میں توفیق ایزدی سے
 کامیابی ہوتی ہے اور طاقت دار اسباب میں مخالفت تقدیر الہی کا کامی
 رہتی ہے۔ پس جو امور دنیا میں پیش آتے ہیں انہیں خدا کا عملاً شریک حال
 ہونا لازم نہیں کیونکہ بندہ کو اُس کے افعال میں اختیار اور اقتدار دیدیا گیا ہے
 اور امور ممنوعہ میں تو حتماً خدا کی شرکت عقلاً محال ہے اور نہ تمام امور
 بندگان میں عدم شرکت خدا کی لازمی ہے کیونکہ وہ نعم و مالک ہے جب اسکی
 مصلحت نیک کا موافق ہوتی ہے تو ضرور شریک حال ہوتا ہے اسکو توفیق
 ایزدی کہتے ہیں۔ پس انھیں دو قسم کے حالات سے مراد جبر و اختیار ہے
 جسکے درمیان میں اعتدال کی صورت پیدا کی گئی ہے تاکہ بندہ اپنے کو
 ایک حیثیت سے مختار سمجھے اور منفعت حاصل کر نیکی تدبیر کو کام میں لائے
 اور ایک حیثیت سے اپنے کو خدا کے مقابلہ میں عاجز و قاصر جانے اور

باقیہ ہوتی ہے۔ پس انبیاء جو کہ ایک جانب سے مبادی عالیت یعنی عالم ملکوت سے اتصال رکھتے ہیں اور حقیقت اشیاء و امور غیبیہ سے مطلع ہوتے ہیں اور دوسری جانب بوجہ ربط مادہ و صورت اپنے ہم جنسوں سے تعلق رکھتے ہیں لہذا طریقہ فرمان برداری احکام الہی جو کہ اصل غرض انفریش نبی آدم ہے وہی خوب بتا سکتے ہیں اور انھیں کا قول و فعل عقلاً معتبر اور قابل سند ہو سکتا ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ غرض بعثت انبیاء سے نفع بندگان ہے اور نفع بدوین بعثت انبیاء حاصل نہیں ہو سکتا لہذا وجوب بعثت کا ثابت ہو گیا۔

فصل دوم صفات و شرائط نبوت

اغراض بعثت پورا کرنے کے لیے حسب ذیل صفات و شرائط کا منجانب اللہ نبی مین ہونا لازم ہے ورنہ غرض بعثت نا تمام رہنے سے وہ منفعت جسکا پہنچانا عقلاً خدا پر واجب ہے بدوین کو نہ حاصل ہوگی۔

اول یہ کہ مبادی عالیت یعنی عالم ملکوت سے نبی کو اس درجہ اتصال و قرب روحانی ہونا چاہیے کہ بلا واسطہ تعلم و تعلیم دنیوی وہ امور غیبی سے مطلع ہو سکے کیونکہ اگر ایسا نہیں تو علم و عمل دنیوی ناقص ہوگا اور انسان کامل کی صفت مین نہ داخل ہونے سے نبی کا اثر دیگر نفوس پر قائم نہ ہوگا۔ دوسرے یہ کہ بیولا خلقت عالم مختلف صورتوں کے قبول کرنے میں اس کے نفس کا تابع ہو یعنی اسکو تمام عالم مین وہ حکومت حاصل ہو جو کہ اپنے جسم مین حاصل ہے اس طرح کہ گویا تمام عالم اسکا جسم ہے یعنی خداوند عالم اس کے

نفس کو یہ قوت عطا کر دے کہ تمام قومیں اور مادیہ خلقت عالم کے اُسکے فرمان پذیر ہو جائیں کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو شان نبوت اور علامت رسالت کے نہونے سے دعوائے نبوت قابل قبول نہ ہوگا۔

تیسرے یہ کہ بوجہ قرب و اتصال عالم ارواح وہ ملائکہ کو دیکھ سکے اور کلام خدا کو بطریق وحی سماعت کر سکے ورنہ احکام ربانی کی صحت اور وثوق اُسکو نہ حاصل ہوگا اور کار ہدایت ناقص رہے گا۔

چوتھے یہ کہ معصوم ہو لیجئے خداوند تعالیٰ اُسکو ایسا نفس طاہر عطا کرے کہ باوجود بشریت اور قدرت ارتکاب معاصی پھر بھی کوئی گناہ صغیرہ و کبیرہ اُس سے سرزد نہو نہ سہوانہ عمدانہ قبل نبوت نہ بعد نبوت کیونکہ اگر صدور معصیت کا پیغمبر سے روا ہو تو لوگ اوس معصیت کی بھی پیروی کرینگے اور اعتبار اُسکی رسالت کا نہ پیدا ہوگا۔ احکام الہی اور سنن اہل حجاز آخروی کی واقعیت کا اعتماد لوگوں کو نہ ہوگا اور غرض بعثت معطل و مچھول رہے گی۔ علاوہ اُسکے بحالت صدور معصیت اُنکی متابعت و مخالفت ایک ہی وقت میں بند و پھر عقلاً واجب ہوگی اور یہ صراحتاً محال ہے۔ کیونکہ بوجہ درجہ نبوت کے اُنکی اطاعت لازم ہے اور بوجہ صدور معصیت اُسے مخالفت واجب ہے۔

مزید برآں اگر اُسے ارتکاب معصیت روا ہو تو اُنکی سزا وہی واجب ہے۔ لیکن پیغمبر کی سزا وہی وائدارسانی حرام ہے کیونکہ جو فرستادہ خدا اور معلم قانون الہی ہو اُسکی سزا وہی خدا کے اختیار سے متعلق ہونا چاہیئے نہ کہ رعایا و تابعین کے حکم سے پس وجوب سزا اور حرمت سزا ایک ہی وقت میں لازم آتی ہے جو کہ محال ہے۔ پھر یہ کہ اُنکی شہادت مقبول نہ ہوگی۔ اُنکا وقار کسی کے دلیں نہ پیدا ہوگا۔ اُنکو ہر آئینہ تحقیر و ذلت حاصل ہوگی اور ظاہر ہے

نزول وحی بھی جسکے ذریعے سے نواہیں کا تعین ہوا ضمناً ثابت ہے۔

فصل چہارم علامات نبوت کی بیان

چونکہ نبی فرستادہ خدا ہوتا ہے۔ یعنی عالم روحانی سے احکام حاصل کر کے عالم جسمانی کی اصلاح و تکمیل بندگان کی واسطہ مقرر ہوتا ہے اور اُسکی تصدیق میں عقول نافقہ انسانی کو جائے عذر و تاویل ہو سکتا ہے لہذا عقلاً خدا پر واجب ہے کہ اغراض بعثت کو پورا کرنے کے لئے کچھ نشانات خاص مقرر کر دے تاکہ نبی اپنے تقریر اور غایت تقریر سے عام عقلوں پر قبولیت کا درجہ پیدا کر سکے۔ مثلاً دنیاوی انتظامات میں اسی اصل کی بنیاد پر ایسے علامات حکام اعلیٰ اور سفیر کے واسطے معین کئے جاتے ہیں جنہیں عظمت شاہی اور اُس حاکم کی وقعت دلوں پر جاگزیں ہو اور قائم مقام بادشاہ تصور کیا جائے۔ رعایا کے دلوں پر ہیبت طاری ہو کر استعداد فرمانبرداری پیدا ہو۔ پس فرمان شاہی کا جاری ہونا اور رعایا کو سنایا جانا سامان تزک و احتشام و حلی و سوارسی مہیا کیا جانا اختیار کی توسیع ظاہر کر کے رعیت کو انجام مرام و تقریر انعام اور مواخذاً جرائم سے امید و بیم دلانا یہ سب امور اسی غرض سے ہوتے ہیں کہ اُس حاکم کے تقریر کا جو مقصد ہے وہ بخوبی پورا ہو سکے ورنہ ان سامان ظاہری سے عقلاً کچھ اور فائدہ حاصل نہیں ہوتا پس اسی طرح سے بادشاہ حقیقی کے مقرر کردہ حاکم کے لئے ایسے علامات کا عطا کیا جانا عقلاً واجب ہے جسے مقصد تقریری پورا ہو اور امر اُس کا ظاہر و باہر ہو جائے اور یہ علامات اُس عنوان کے ہونا چاہیئے جو ایسے ہی بادشاہ علی الاطلاق کے قائم مقام کے واسطہ زیبا ہوں جنکی تصریح حسب ذیل ہے۔

اول علامت نبوت یہ ہے کہ نبی مدعی نبوت ہو اور صاف طور پر اپنے کو
فرستادہ خدا بیان کرے۔

دوسرے یہ کہ نبی اپنے ساتھ احکام ربانی یا کتاب آسمانی لائے
خواہ وہ کتاب محض ہدایات پر مشتمل ہو یا سیاست و تشیع احکام سابق پر۔
اور وہ کتاب ان اوصاف و شرائط کے ساتھ ہو جو مطلب اول میں ذکر
کئے گئے ہیں۔

تیسرے یہ کہ اپنی تصدیق رسالت اور عظمت خداوندی ثابت کرنے
کے لئے کوئی معجزہ خدا کی طرف سے پیش کرے۔ پس اگر یہ سب علامات ظاہر
ہو جائیں تو پھر اسکی نبوت سے انکار کرنا یقیناً سرتابی و نافرمانی خدا کی ہے
و واضح ہو کہ معجزہ کی تعریف ہم نے مطلب اول میں بیان کی ہے کہ مراد اس سے
وہ خرق (خلاف) عادت ہے جسکے ظاہر کرنے سے بشر باقتضاء بشریت
عاجز ہو۔ مگر شرط اول یہ ہے کہ مقرون بہ تحدی ہو یعنی دعویٰ کرنے کے ساتھ
ظاہر کیا جائے اور مطابق دعوے کے وقت معین اور حد معین پر دکھا دیا جائے
دوسری شرط یہ ہے کہ اسکا معارضہ نہ ہو سکے یعنی اور لوگ مثل اسکے نہ دیکھا
سکیں۔ تیسری شرط یہ ہے کہ بلا اسباب و ذرائع خفی و جلی معجزہ دیکھا یا جائے
اور نہ معجزہ نہ سمجھا جائے گا۔ کیونکہ لوگ حیرت انگیز امور و بندریہ اسباب
و سامان مخصوصہ ظاہر کرتے ہیں جسکا نام سحر ہے یا بعضے لوگ روحانیات کی
قوت سے عجیب امور دیکھاتے ہیں انکا نام عزام ہے یا بقوت اجرام فلکی
اگر دیکھائیں تو اسکو دعوت کو اکب کہتے ہیں۔ یا بشرکت قوائے سماوی و
ارضی کے ہو تو اسکا نام طلسمات ہے۔ یا اگر عناصر کے خواص سے کوئی
امر عجیب دیکھا یا جائے تو اسکو نیزخات کہتے ہیں یا اگر علوم ریاضی کے

ذریعہ سے ہو تو اُسکا نام حیل ہے مگر انہیں سے کوئی امر داخل معجزہ نہیں ہے
پس یہ خرق عادت ہوا انبیاء و اوصیاء کے دوسرے شخص نہیں دیکھا سکتا لیکن اگر
انبیاء و اوصیاء سے صادر ہو تو اُسکا نام معجزہ ہے اور اگر اولیاء سے صادر ہو تو
اُسکو کرامات کہتے ہیں۔

اب دو شبہ اس مقام پر قابل حل رہ گئے۔ ایک یہ کہ معجزات انبیاء کا
کیا اثر لوگوں پر ہوا دوسرے یہ کہ خرق عادات کا واقع ہونا عقلاً ممکن ہے
یا نہیں۔ پہلا شبہ کا رفع ہونا واقعات تاریخی سے متعلق ہے جسکا ثبوت
بذریعہ دلیل تو اثر حاصل ہوتا ہے کہ تین طبقہ کے لوگ دنیا میں ہیں۔ لہذا
تین ہی قسم کے اثر معجزات کے ظاہر ہوئے یعنی جس طرح بلحاظ حالات جسمانی
عمر انسانی کے تین درجہ ہیں۔ طفلی شباب۔ پیری اُسی طرح بلحاظ حالات
روحانی اُسکے تین طبقہ ہیں۔ جاہل عاقل۔ سفیہ۔ اور جس طرح سے طفلی کو
پیری سے ایک مناسبت ابتدا و عمر فقیر کے لحاظ سے ہے اور درمیان میں
زمانہ شباب درجہ اعتدال ہے کیونکہ اس عمر میں انسان ہر قسم کے کام
انجام دے سکتا ہے اُسی طرح سے جمالت و سفلیت کو باہم ایک مناسبت
بلحاظ لاعلمی و کم فہمی کے ہے اور درمیان میں درجہ اعتدال کا عاقل کو
حاصل ہے۔ پس اس تفسیر کی بنا پر جاہلون نے معجزہ کو دیکھ کر انبیاء
علیہم السلام کو خدا کہا۔ یعنی وہ انسان اور خدا کے مرتبہ میں بوجہ جمالت فرق
نہ سمجھ سکے اور سفیہوں نے معجزات دیکھ کر انبیاء کو کاذب و شعبدہ باز خیال
کر لیا یعنی کم فہمی و بے ثمری علم سے انکی عقلیں سحر و معجزہ میں تمیز نہ کر سکیں مگر
عاقلوں نے معجزات و علامات نبوت دیکھ کر نبی کو نبی کہا اور
انکی پیروی اختیار کی۔

دوسرے شبہ کی نسبت جیسا کہ مطلب اول میں بیان کیا گیا یہ غور کرنا چاہیے کہ اگر اس کا مفہوم یہ ہے کہ عادت جاری کرنے والا یعنی خدا قادر و توانا اجر اسے عادت کے بعد مجبور ہو گیا کہ اُس کے خلاف نہیں کر سکتا تو ظاہر ہے کہ وہ خدا نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ خدا کا تو قادر و مختار ہونا عقلاً ثابت ہو چکا یا اگر یہ مفہوم ہے کہ خرق عادت کی ضرورت خدا کو نہیں تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ یہ علامات و امارات نبوت سوائے معجزات کے اور کچھ نہیں ہو سکتے اور یہ علامات منجانب اللہ انبیاء کو عطا ہونا عقلاً واجب ثابت ہو چکا۔ یا اگر یہ مفہوم ہے کہ خرق عادت محال ہے تو یہ بھی صحیح نہیں کیونکہ معجزات سے مطلب محال عقلی کا اثبات نہیں جسکی توضیح سابقاً بیان ہو چکی بلکہ مراد معجزہ سے یہ ہے کہ خلاف عادت مجزیہ کوئی امر منجانب اللہ دیکھایا جائے مثلاً مردہ بحسب عادت زندہ نہیں ہو سکتا مگر اعجازی قوت سے روح دوبارہ جسم میں داخل ہو جائے یا بیماری بغیر علاج کے بقوت اعجاز دفع کر دیا جائے۔ پس اس خرق عادت کو اگر ہم اپنی عقل کے موافق ممکن نہیں سمجھتے تو نقصان عقل ہے نہ کہ بطلان اعجاز وہی ظاہر جسکی مقرر کردہ عادات کی باریکیوں اور اسکی مصلحتوں کو ہماری نسلوں کی عمر ختم ہو گئی اور اب تک عشر عشر بھی ہم نہ سمجھ سکے وہ خلاف عادات مقررہ ہر امر کے ظاہر کر دینے پر بالیقین قادر ہے کہ اپنے سفیر و پیغمبر کو ایسی نشانیاں عطا کرے کہ وہ عادات مجزیہ کو توڑ کر خدا کی خدائی اور اپنے نبوت کو ثابت کر دے۔

فصل پنجم نبوت حضرت خاتم انبیاء کا بیان

واضح ہو کہ حضرت محمد بن عبد المطلب صلی اللہ علیہ وآلہ نے نبوت پر رسالت
 ہو کر یہ دعویٰ کیا جیسا کہ آیہ قرآنی سے ظاہر ہوتا ہے کہ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ**
إِلَيْكُمْ جَمِيعًا یعنی اے آدمیوں میں خدا کا بھیجا ہوا آیا ہوں تم سب کی طرف
 یہ دعوے زبانی بھی کیا اور تمام سلاطین روئے زمین کو اسی دعوے کے ساتھ
 تحریراً دعوت دین حق فرمائی۔ یہ دعوے خود ایک معجزہ ہے کہ ایک مرد بوریہ نشین
 سلاطین اور لو الغرم کو کس بیخونی سے اطاعت امر نبوت کا حکم دیتا ہے اگر فرستادہ
 خدا نہ ہوتے تو مجال نہ تھی کہ یہ جبروت پیدا ہوتی اور پھر یہ کہ عملاً دنیا کو اپنا رسول خدا
 ہونا نہ دیکھا سکتے۔

دوسرے یہ کہ آنحضرت خدا کی طرف سے یہ پیام لائے جو کہ قرآنین موجود ہے
خَدَّ جَاءَكُمْ كَمَا دَسُّوْنَا بَيِّنَاتٍ لَّكُمْ عَلَى فُتُوحٍ مِّن رُّسُلٍ یعنی
 یہ تحقیق کہ آیا تمہاری جانب پیغام پر ہمارا جو کہ بیان کرتا ہے واسطے تمہارے
 اُس زمانہ میں جو کہ خالی ہے انبیاء سے۔

تیسرے یہ کہ آنحضرت ایسی کتاب معجزہ نما خدا کی طرف سے لائے جسکی نسبت
 خدا فرماتا ہے **أَمْثُلًا لِّلَّذِي أُنزِلْنَا** یعنی ایمان لاؤ
 ساتھ خدا و رسول اور ایسے نور کے یعنی قرآن جو کہ نازل کیا ہم نے قرآن مجید ایک
 ایسا مجسم معجزہ رسول خدا کا اب تک موجود ہے جسکی نورانیت علم و اعجاز سابقاً
 مطلب اول میں بیان ہو چکی قرآن میں اکثر معجزات رسول خدا کا ذکر ہے
 اور جب اُس کا کتاب آسمانی ہونا ثابت ہو گیا تو تمام مضامین اس کے عقلاً
 صحیح قرار پائیں گے جو کہ کافی ثبوت آنحضرت کی نبوت کا ہے۔

چوتھے یہ کہ جس قدر صفات و شرائط نبوت سابقاً بیان کئے گئے وہ آنحضرت
 میں موجود تھے جنکا ثبوت ہم کو دلیل تو اترے ہوتا ہے یہ دعوے اس حد سے

مِنَ الْخَاسِرِينَ یعنی جو اختیار کر کے پیروی کے لیے سوائے اسلام کے دوسرے
 دین کو پس ہرگز وہ خدا کے یہاں اس شخص سے مقبول نہوگا اور وہ شخص آخرت
 میں نقصان اٹھانے والا ہوگا۔ اسکی وجہ صاف ظاہر ہے کہ ہمیشہ آخری قانون
 قابل نفاذ و تعمیل ہوتا ہے اور نسخ شدہ قانون کی پابندی باطل سمجھی جاتی
 ہے۔ یہ امر قابل غور ہے کہ تمام مذاہب اپنے احکام دین کو کتاب آسمانی
 پر مبنی کرتے ہیں اور کتاب آسمانی کی توثیق میں صرف دلیل تو اتر پیش کرتے
 ہیں پس ہی دلیل قرآن مجید کی توثیق پر قائم ہونا چاہیئے اور جب یہ ہوا تو قرآن
 مجید بحالت آخری کتاب الہی ہونے کے ہمیشہ قابل عمل ہے جب تک
 اسکے بعد دوسری کتاب منجانب اللہ اسکی ناسخ نازل نہ کی جائے۔

چھٹے یہ کہ تمام انبیاء سے افضلیت و اشرفیت آنحضرت کی ظاہر ہے یہ افضلیت
 بہ اعتبار نفس نبوت کے نہیں بلکہ باعتبار خدمات و انجام دہی فرائض نبوت
 ایک کو افضلیت خدا نے عطا کی ہے جس پر آیت قرآنی ناطق ہے چنانچہ
 آنحضرت کی افضلیت پر یہ دلیل ہے۔ کہ انسان یا تو درجہ انسانیت میں ناقص
 ہے تو اسکا شمار انسان کے طبقہ اعلیٰ میں نہوگا۔ یا یہ کہ وہ اپنی ذات میں
 کامل ہے مگر دوسرے کی تکمیل پر قادر نہیں تو یہ طبقہ اولیا و حکماء امین
 کا ہے اور اگر کامل بذات خود اور دوسرے کی تکمیل پر بھی قادر ہے تو یہ طبقہ
 انبیاء کا ہے جو تمام نبی آدم سے افضل ہے۔ یہ ملحوظ رہے کہ یہاں کمال تکمیل کا
 اعتبار قوت نظریہ و قوت عملیہ کے لحاظ سے ہے پس ان دونوں امور میں سے
 جسکا درجہ کمال خود تکمیل غیر زیادہ ہوگا وہی افضل سمجھا جائیگا۔ اب دیکھنا چاہیئے
 کہ جب حضرت سید المرسلین معوث برسالت ہوئے تو تمام عالم شہرک
 و نافرمانی خدا سے ملوث تھا۔ ایک طرف تو یہود انبیاء علیہم السلام پر افتراء

تحریف تو رائے اور تشبیہ الوہیت میں منہمک تھے۔ ایک جانب نصاریٰ
تشلیث میں نہایت درجہ متفرق۔ ایک جانب تمام جزیرہ عرب عبادت
اصنام اور غدر و ہنگامہ میں مصروف ایک طرف تمام عجم آتش پرستی میں مشغول
یہی حالت چین و ہندوستان کی تھی یہاں تک کہ نیر اسلام طالع ہوا اور پیغمبر
آخر الزمان مبعوث برسالت ہوئے یعنی وہ پیغمبر موعود جنکی خبر تمام انبیاء سابقین اور
کتاب آسمانی سے معلوم ہو چکی تھی۔ چنانچہ دین محمدی مثل روشنی کے بڑھنے لگا
اور اس قدر جلد بڑھا کہ لوگ ششدر ہو گئے تیرگی جہالت مٹنے لگی اور اکثر ممالک میں
خدا پرستی رائج ہو گئی خصوصاً وسط مملکت اور عالم میں زیادہ تر وحدانیت خدا جاری ہوئی
اور عقلمن علوم البیات سے روشن ہوئے لیکن ہندوگان خدا کو بجائے محبت دنیا کے
حب خدا کا ذائقہ پڑا دین و دیانت کا چرچا ہوئے لگائے۔ پس در انحالیکہ مراد نبوت
سے یہی ہے کہ قوت نظری و قوت عملی سے ناقص و جاہل لوگوں کی تکمیل کیا جائے
و موصفہ تاریخ پر نظر ڈالنے سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ مقصد جس قدر پیغمبر آخر الزمان کی بعثت
سے حاصل ہوا وہ دیگر انبیاء کی بعثت سے نہیں حاصل ہوا لہذا اسے جاننا کہ اشرف
انبیاء اور افضل المرسلین یہی حضرت ہیں۔

ساتویں یہ کہ آنحضرت نے خود خاتم الانبیاء ہونے کا دعویٰ کیا اور قرآن نے
اسکی تائید کی کہ یہ خاتم النبیین ہیں یہ دعویٰ بھی فی نفسہ ایک معجزہ ہے کہ آئندہ
تا بروز قیامت اس امر کی پیشین گوئی کیجاتی ہے کہ اب نہ تو کوئی پیغمبر مبعوث ہوگا
نہ دوسری کتاب آسمانی نازل ہوگی بلکہ یہی آخری قوانین الہی ہمیشہ نافذ
رہیں گے کیونکہ سلسلہ بعثت انبیاء کا ختم کر دیا گیا اور تمام اغراض بعثت
پورا کرنے کے لیے یہی شریعت کافی ہے پس ایسی پیشین گوئی کرنا بدون علم
غیب کے ہر شخص کا کام نہیں نہ ایسی جرئت کسی صاحب عقل کو ہو سکتی ہے

کہ دعوائے نبوت کے بعد بلا کسی تحکم و مطمئن بنیاد کے ایسی بات کہے جو اس لئے ضلوعین
غلط ثابت ہو کر اسکے دعوئے نبوت کو باطل اور اس کے صدق و علم کو مبتدل بہ کذب
و جہل کر دے لہذا یہ دعویٰ بطور معجزہ کے اب تک قائم و برقرار ہے۔

باب چہارم امامت کا بیان

امامت کے لفظی معنی پیشواۓ کے ہیں اور اصطلاح اہل شرع میں مراد اس سے
خلافت ہے یعنی یہ قائم مقامی و جانشینی پیغمبر امت کے معاملات دنیا و دین
میں اوائے بہ تصرف (سب سے بہتر واسطہ کام کرنے کے) اور صاحب اختیار
ہونا۔ اس کو امامت (حکومت) عامہ کہتے ہیں۔ لیکن جانشینی پیغمبر کی
قید سے یہ مطلب ہے کہ وہ حکومت عامہ موافق ان نواہیس الہی کے ہو
جنہی نبی مبعوث ہوا ہے ورنہ اگر اس کے خلاف ہو تو وہ بادشاہت ہے نہ خلافت۔

یہ باب بھی چند فضلوں پر منقسم ہے

فصل اول تعین امام کا عقلاً منجانب اللہ

واجب ہونا

و واضح ہو کہ جو اغراض بعثت انبیاء کے بیان کئے گئے وہی اغراض تعین
امام سے بھی متعلق ہیں۔ کیونکہ امامت ایک رکن اعظم نبوت کا ہے جیسے

بنوت رکن اعظم وحدانیت کا ہے۔ یعنی جس طرح وحدانیت خدا اور اس کے احکام کی معرفت بدون بعثت انبیاء کے ناممکن ہے اسی طرح انجام دہی کا رسالت عملاً بدون تعین امام کے ناقص و ناتمام ہے۔ امامت کو بلحاظ رتبہ کے بنوت سے وہی نسبت ہے جو ولایت عہد کو بادشاہت سے تہی حاصل نوامیس لہی ہوتا ہے اور امام عملاً اُن نوامیس کا بعد از نبی کا پرورداز ہوتا ہے امام کی ضرورت حالت حیوانہ پیغمبرین تہی بعنوان وزارت اور بعد وفات پیغمبر تو بدون امام کے کوئی چارہ نہیں تاکہ کار اصلاح و تکمیل نوع بشری منقطع نہو جائے اور معاملات دنیا و دین حسب منشاء خدا و رسول پورے ہوئے رہیں اور معطل و مہمل نہ رہیں۔ پس جو حاجت بندگان خدا کو بعثت انبیاء کے تھی یعنی اصلاح امور معاش و معاد و تکمیل نفس وہی حاجت بعد وفات پیغمبر بھی باقی ہے اور اس حاجت کا پورا کرنا عقلاً خدا پر واجب ثابت ہو چکا کیونکہ جو امر بہہ جہت اصلاح و مفید بحال بندگان ہو اسکا کرنا خدا پر واجب ہے اور امامت کا بہہ جہت اصلاح و مفید ہونا ظاہر ہے پس نتیجہ یہ ہے کہ خدا پر تعین امام کا اپنی مصلحت کے موافق واجب ہے تاکہ بعد وفات پیغمبر سلسلہ ہدایت و اصلاح خلق برقرار رہے۔ اگر خدا نے ایسا نہیں کیا اور بندوں کی رائے پر اس معاملہ کو چھوڑ دیا تو غرض بعثت انبیاء ناتمام رہی اور خدا سے ترک امر واجب عمل میں آیا مگر یہ امر خدا کی ذات پر محال ہے لہذا ثابت ہوا کہ تعین امام فی نفسہ عقلاً واجب ہے و نیز خداوند تعالیٰ پر تعین امام کا واجب ہے۔

فصل دوم تعین امام کا منجانب رسول واجب ہونا

ورنہ خلیفہ نقیب امام کا خدا کی طرف سے واجب ثابت ہوا تو بطاعت حکم الہی
 وقانون عقلی رسول خدا پر بھی امام کا مقرر کرنا واجب تھا کہ وہ اپنی حیوۃ میں اجراء
 کار رسالت اور بعد وفات نگرہاری وحفاظت شریعت کے لیے اپنا جانشین
 مقرر کرے اور اس امر کو محل اختلاف رائے ونزاع باہمی امت کے اختیار
 میں نہ چھوڑ جائے جس سے کار شریعت معطل و محمول اور غرض اسکے بعثت
 کی ناقص و ناتمام رہے۔ چنانچہ سیرت وعادت انبیاء اسی طرح جاری رہی ہے
 کہ انھوں نے اپنی حیوۃ میں کار رسالت کو پورا کرنے کے لیے اپنا جانشین
 معین کیا خصوصاً پیغمبر آخر الزمان کے واسطے یہ امر زیادہ ضروری تھا کیونکہ
 آنحضرت تمام خلق پر تار و قیامت مبعوث ہوئے تھے آسمانی کتاب اور حکم
 شریعت خدا کی طرف سے لائے تھے۔ فرائض و آریث۔ قضایا۔ معاملات
 احکام فقہ اور آداب سنن و دیگر تمام امور متعلق بہ ضروریات اخلاقی و انہی
 و تمدنی بموجب وحی خدا معین فرما چکے تھے۔ پھر مدت بعثت آنحضرت کی
 بہت کم تھی یعنی پورے طور پر نفاذ و تعلیم تمام ان احکام کی حیوۃ میں آنحضرت
 کے دشوار تھی ایک طرف تو جہاد و اشاعت دین میں اشتغال۔ ایک
 جانب معاندین و منافقین کی کثرت پس ایسی حالت میں خدا و رسول دونوں پر
 عقلاً واجب تھا کہ امر ہدایت و تعلیم کو ناتمام نہ چھوڑتے اور کوئی شخص حافظ
 ملت و شریعت اور نگہبان کتاب و سنت نام زد کرتے خصوصاً ایسی کتاب
 جسکے بہت سے آیات محل مشکل۔ ذہبتین اور ذوا احتمالات ہیں اسکو
 امت میں اس حالت پر نہ چھوڑ جائے کہ ہنوز اسکی ترتیب نہ ہو چکی تھی اور
 ہر شخص اپنے مطلب کے موافق اسمین معنی لگانے کے لیے تیار رہتا
 پھر یہ کہ خود رسول اللہ کے احادیث کمال بے ترتیبی کی حالت میں تھے

الغرض ان تمام امور کو چند نو مسلمانوں کے بھروسہ پر چھوڑ جانا نہایت امر شنیع تھا اور خدا کے اس لطف و مہربانی کے خلاف تھا جو اس کو عموماً اپنے بندوں کے ساتھ کرتے اور خصوصاً اس امت مرحومہ کی نسبت قرآن مجید میں ظاہر فرما چکا تھا و نیز پیغمبر خدا کی اس شفقت و مہربانی کے خلاف تھا جو کہ کار امت میں انواع و اقسام کی ایذا و تکلیف اوٹھا کر ظاہر فرما چکے تھے۔ پس کس طرح سے ممکن تھا کہ اپنے مابعد کے لیے بے پرواہی کے ساتھ کار امت کو بلا تعین حلیفہ معطل و محمول چھوڑ جاتے اور وصیت کے وجوب سے غافل رہتے۔ حالانکہ ایک معمولی عقل کا آدمی اگر اپنی جائیداد و معاملات کا انتظام اپنے بعد کے لیے نکرے تو عقلاً و عملاً مورد اعتراض و الزام ہوتا ہے اور تنازعات مابعد کا سبب قرار پاتا ہے۔ چو جائیکہ پیغمبر خدا اس احکیم و عاقل صاحب ناموس و شریعت پر قبیح عقلی اپنے واسطہ گزارا کرتا باوجودیکہ زمانہ حیوۃ میں جب کبھی سفر کا اتفاق ہوا تو مدینہ میں اپنا جانشین مقرر کیا اور سفر آخرت اختیار کرنے کے لیے ایسے امر واجب کو ترک فرماتے لہذا تمام شواہد احوال اور وقایع تاریخی و استدلالات عقلی و نقلی پر نظر ڈالنے سے ثابت ہوتا ہے کہ تقرر امام کا منجانب رسول بحیوۃ خود پیغمبر پر واجب ہے اور اس وجوب کو پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ترک کرنا چونکہ قبیح تھا لہذا آنحضرت نے اس کو ہرگز گوارا نہیں فرمایا بلکہ صبر و راپنا خلیفہ مقرر کیا

فصل سوم شرائط و صفات امام کا کیا

واضح ہو کہ جب تعین امام کا منجانب اللہ و منجانب رسول بعقلاً واجب ثابت
 کیا گیا تو لازم ہے کہ خلیفہ رسول اُن سب صفات و شرائط سے آراستہ ہو
 جو غیر کے واسطے بیان کیے گئے سواء درجہ نبوت کے جو امام کے لیے
 عقلاً مناسب نہیں کیونکہ وہ تو شریعت جاری کردہ پیغمبر کا کردار ہے
 لہذا اُس کے لیے درجہ نبوت درکار نہیں اور باقی صفات نبوت اگر اُس میں
 نہ ہوں تو تجویز خدا و رسول پر اعتراض منقصت و ارتکاب و فعل قبیح لازم آئیگا جو کہ عقلاً
 محال ثابت ہو چکا پس اُن صفات و شرائط کی تصریح حسب ذیل ہے۔
 اول منصوص (حکم صریح دیا گیا) منجانب خدا و رسول ہونا چاہیے جیسا کہ
 اوپر ذکر کیا گیا یعنی بذریعہ حکم صریح معین کیا جائے۔
 دوسرے یہ کہ اُس کے اختیارات واضح طور پر بیان کر کے اس کا درجہ
 و رتبہ ظاہر کر دیا جائے۔

تیسرے یہ کہ معصوم ہو ورنہ احکام شرع و خلاف شرع کو مخلوط کر کے
 نوامیس الٰہی کو ابتر کر دینا بلکہ ہوائے نفسانی سے پابندی شریعت میں تنواری
 ہوگی اور کار ہدایت بے ثمر و بے اثر رہے گا اور چونکہ عصمت ایک امر
 باطنی ہے جس کو سواء علام الغیوب کے دوسرے نہیں جان سکتا لہذا
 وہی اپنی تجویز سے ایسا شخص مقرر کر سکتا ہے۔

چوتھے یہ کہ علماً و عملاً افضل اہل زمانہ ہو ورنہ ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی
 اور خدا و رسول کی تجویز پر الزام جمل وقیع عائد ہوگا۔ چنانچہ اسی سے متعلق
 آیت قرآنی میں خداوند تعالیٰ نے ایک عقلی دلیل بیان فرمادی۔
 اَمِنْ يَهْدِيْهِ اِلَى الْحَقِّ اَحَقُّ اَنْ يُتَّبَعَ اَمْ مَنْ لَا يَهْدِيْهِ اِلَّا اَنْ يُّهْدَى
 فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُوْنَ یعنی آیا وہ شخص جو راہ راست

بتائے وہ سزاوار ہے کہ اسکی پیروی کی جائے یا وہ شخص جو کہ راہ راست
نہ بتا سکے بلکہ وہ خود محتاج راہ راست بتائے جانے کا ہوتم کو کیا ہو گیا ہے
ایسا حکم لگاتے ہو۔

پانچویں یہ کہ انبی حسی۔ اخلاقی اور جسمانی عیوب سے پاک ہو اسی
ولیل کی بنا پر جو نبوت کے شرائط میں بیان کیے گئے۔

چھٹے یہ کہ صاحب معجزات و کرامات ہوتا کہ اپنا تقرر منجانب اللہ ثابت
کر سکے اور منجانب رسول یہ ظاہر کر سکے کہ علوم نبوت اور کمالات بشری کو
مفسر رسول سے ایسا جذب کیا ہے کہ خلافت روحانی و جسمانی کا
مستحق قرار دیا گیا۔

فصل چہارم نصوص خلاف مطلقہ

حضرت سید الانام کا بیان

چونکہ اسلام میں واقعات خلافت سے اختلاف مذہبی پیدا ہو گیا ہے
لہذا اسکا ذکر اس کتاب سے متعلق نہیں بلکہ ہر شخص کی تحقیق پر موقوف ہے
البتہ چند نصوص کا ذکر کیا جاتا ہے جو کہ تمام فرقہ ہائے اسلام میں معتبر و متواتر
ہیں۔ ان نصوص میں سے جو کہ یہ صراحت نام ہیں وہ بھی ذکر کی جائیں گی
بلکہ جو مطلقاً امامت کے بارہ میں وارد ہوئے ہیں انکا بیان اس لیے
ضروری ہے تاکہ یہ امر ناقص و مجہول نہ رہ جائے کہ خدا و رسول نے

کیا طریقیہ امامت کا امت محمدی میں قائم نہ رہا۔ آیت تشرافیہ یہ ہے
 أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ یعنی اطاعت کرو
 خدا کی اور اطاعت کرو رسول اور صاحب حکومت کی اپنے میں۔
 لفظ اطاعت اس آیت میں عام ہے۔ لہذا معاملات دنیا و دین دونوں
 میں شامل ہے۔ اس آیت میں تین اطاعتوں کا حکم ہے۔ اول اطاعت
 خدا جو کہ جملہ امور معاش و معاد میں شامل ہے بموجب قواعد مقررہ الٰہی و سبکو
 عبارت کہتے ہیں۔ دوسرے اطاعت رسول۔ تیسرے اطاعت صاحب حکومت
 چونکہ یہ آخری دو اطاعتیں اس آیت میں ایک ساتھ شامل کر دی گئی ہیں۔ لہذا
 مراد اولی الامر سے امام وقت ہے جو کہ بے کم و کاست موافق شریعت النور
 و سیرت پیغمبر احکام جاری کرے کیونکہ دوسری آیت میں یہ حکم ہے کہ۔
 كَذُوْا مَعَ الصّٰدِقِیْنَ یعنی رہو ساتھ سچوں کے۔ پس سچائی و راستی
 وہی ہے کہ بلا شائبہ کذب و خلاف واقع ہو بہو احکام رسول کی تسلیم
 دیجائے اور ایسے ہی معلم کے ساتھ رہنا موافق عقل ہے۔ ورنہ در صورت
 اختلاف احکام دو میں سے ایک کی اطاعت ممکن ہوگی یعنی یا تو احکام
 رسول پر عمل ہو گا یا احکام اولی الامر پر۔ اور ظاہر ہے کہ اولی الامر کے
 احکام سے رسول کے احکام کی تعمیل مرجح ہے پس جب ایک کے حکم کی
 تعمیل کی گئی اور دوسرے کے حکم کی تعمیل نہ کی گئی تو نص قرآنی مذکورہ
 بالا کے خلاف ہوا اور یہ حتماً ایک جرم متلزم سزا ہے۔ یا یہ مان لینا پڑیگا
 کہ خدا نے فعل محال کی تعمیل کا حکم بندوں کو دیا پس نسبت ظلم و جہل اُسکی
 جانب وارد ہوتی ہے اور یہ صراحتاً محال ہے لہذا ثابت ہوا کہ مراد اولی
 الامر سے وہ شخص ہے جس کا حکم موافق شریعت پیغمبر ہو۔ اسی ضمن میں یہ بھی

ثابت ہو گیا کہ اولی الامر کی اطاعت اسی طرح واجب ہے جسے کہ
رسول اللہ کی اطاعت جسکی نسبت یہ آیت صریح وارد ہے مَا أَتٰكُمُ
الرَّسُولُ فَخُذْهُ وَمَا نُكِّلْ عَنْكَ فَارْتَدِّهِمْ اِیْنِے جو کچھ رسول
احکم سے اسکو قبول کرو اور جو کچھ منع کرے اُس سے باز رہو یہاں پر یہ بھی جاننا چاہیے
کہ صاحب حکومت دنیاوی یعنی بادشاہ وقت اگرچہ دینی اولی الامر نہ ہو
لیکن اُسکی فرمان برداری و اطاعت چونکہ موجب حفظ جان و مال و آبرو
ہے لہذا اعتقاد و شرعاً ضروری ہے ورنہ معاملات دنیوی میں خلل
اور موجب فساد ہو گا خصوصاً ایسے بادشاہ عدالت پناہ کی اطاعت جسے
فی زمانہ مذہبی آزادی اور ادائے مراسم دینی میں کسی طرح کا خلل نہیں ملے
بلکہ اُنکے بجالانے میں ہمہ جہت ہمارا معین و مددگار ہے بدرجہ اولیٰ لازم ہے
احادیث نبوی جو مطلقاً بلا صراحت نام امامت کے بارہ میں تو اثر کی
حد تک پہنچی ہیں وہ یہ ہیں۔

اَوَّلُ یَكُوْنُ بَعْدَ اثْنَا عَشَرَ اِمَامًا یَعْنِے ہونیگی بعد میرے
بارہ امام۔

دوسرے اِنِّیْ تَكَرَّرْتُ فِیْكُمْ الثَّقَلِیْنِ كِتَابُ اللّٰهِ وَعَشْرَتِیْ
اَهْلُ بَيْتِیْ مَا اِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوْا یعنی یہ تحقیق کہ میں چھوڑتا
ہوں تم میں دو گراں بہا چیزیں کتاب خدا اور اپنی عترت کو کہ اہلبیت
میرے ہیں اگر تم اُنکے ساتھ رہو گے تو گمراہ نہ ہو گے۔

تیسرے اَهْلُ بَيْتِیْ كَسَفِیْنَةِ نُّوحٍ مِنْ رُكْبَتَا نَجَا وَمَنْ تَخَلَّفَ
عَنْهَا غَرِقَ وَهَلَكَ یعنی اہل بیت میرے مثل کشتی نوح کے ہیں
جو شخص اُس کشتی پر سوار ہوا اُسنے نجات پائی اور جس نے اُس سے

مخالفت کی ٹو غرق و ہلاک ہوا۔

باب نچم معاد کا بیان

معاد کے لفظی معنی جائے واپسی ہے اور مراد اُس سے تمام اُن مذاہب کے نزدیک جو کہ کتب آسمانی کی بنیاد پر قائم ہوئے آخرت کے یعنی ہر چیز ایک روز فنا ہو جائیگی اور پھر بندگان خدا زندہ کئے جائیں گے اور انہیں اجسام موجودہ میں انکی روحیں داخل ہونگی اور اُسے باز پرس ان اعمال کی کی جائے گی جو کہ اُس زندگانی دنیا میں انھوں نے کیا ہے یہ اعمال دو قسم پر ہیں ایک وہ جنکا تعلق محض خدا اور بندہ کے درمیان ہے یعنی اُسکی اطاعت و معصیت سے متعلق ہیں دوسرے وہ افعال جو کہ مخلوق کے مقابلہ میں ہیں یعنی باہم بندگان خدا کی ایذا دہی و راحت رسانی سے متعلق ہیں۔ ان ہر دو اقسام کے اعمال کی سزا و جزا ضرور دی جائیگی اس طرح کہ نیکی کا عوض عیش دائمی ہوگا جسکا نام بہشت ہے اور بدی کا ثمرہ عذاب الیم ہوگا جسکا نام دوزخ ہے۔

اس باب میں چار فصلیں ہیں

فصل اول اثبات معاد

باب عدل میں یہ ثابت ہو گیا کہ فعل عبت خدا پر محال ہے اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ دنیا میں تکلیف شرعی کا مقرّر کرنا عقلاً خدا پر واجب ہے تاکہ بندوں کو عیش دائمی حاصل کرنے کا موقع ملے اور یہ مسئلہ مسلمہ عقلی ہے کہ ہر عمل مقصّدی سزا و جزا کا ہے۔

چنانچہ دنیا کی سلطنتوں نے اسی دلیل کی بنا پر تعزیرات و انعامات کے قواعد مقرّر کئے اور ان کے عمل و پیروی کو واجب گردانا۔ پس خدا کے مقرر کردہ قانون کی تعمیل و عدم تعمیل کے واسطے بھی کوئی روز باز پرس مقرر ہونا اور سزا و جزا کا بلحاظ اعمال دیا جانا عقلاً لازم ہے اسی سے مراد معاد ہے لہذا معاد کا اثبات ہو گیا معاد کے لیے اجسام کا دوبارہ پیدا ہو جانا اور انہیں روح کا داخل ہونا خلاف عقل نہیں کیونکہ جو مادہ اور قوت پہلے مرتبہ ان اجسام کی خلقت کا سبب ہوا تھا وہ دنیا میں باقی ہے اور دوبارہ خلقت پر خداوند تعالیٰ ضرور قادر ہے۔ یہ باز پرس روز معاد کی اسی جسم و روح سے متعلق ہونا چاہئے جس سے ارتکاب عمل خیر و شر کا ہوا کیونکہ تکلیف شرعی اور پابندی احکام الہی کی اسی جسم پر مقرر ہوئی تھی۔ پس اسی طرح سے ذمہ داری و پابندی نواہی الہی کی روح و جسم دونوں پر بلحاظ علم و عمل کے ثابت و قائم ہے۔ اسی طرح سزا و جزا کا بھی استحقاق روح و جسم دونوں کو عقلاً لازم ہے۔ ورنہ خلاف عدالت ہو گا جو کہ خدا پر محال ہے۔ لہذا ثابت ہو کہ معاد کے لیے اجسام دوبارہ پیدا ہونگے اور انہیں اجسام وار و احساب و ثواب و عذاب متعلق ہو گا۔

فصل دوم سزا و جزا کا اعتقاد عقلاً لازمی ہونا

وراخالیکہ وجود معاد عقلاً ثابت ہے تو اسکا اعتقاد نکرنا جہل و سفاہت ہے
 جو کہ نہایت درجہ قبیح ہے علاوہ اسکے دلائل نقلیہ اس معاملہ میں حد تو اترا
 کو پہنچ گئے ہیں۔ تمام کتب آسمانی اور اقوال انبیاء و زکریا کو ثابت کرتے
 ہیں پس جبکہ ان کتابوں اور پیغمبروں کو پہنچے سچا مان لیا تو انکے بیانات کو
 غلط سمجھنا خلاف عقل اور اجتماع یقینین کا ممکن قرار دینا ہے جسکا بطلان
 ثابت ہو چکا۔ دنیا کے کاروبار میں اعتبار پر کام چلتا ہے محض اطباء کے
 کہنے سے ہلکے یقین کام بہ حاصل ہو جاتا ہے کہ فلان دوا ستم قاتل ہے اور فلان
 دوا انتعاش روح اور قوت دل و دماغ پیدا کرتی ہے حالانکہ بجز تجربہ
 صدق اطباء کوئی دوسری دلیل عقلی اس قول کے یقین ماننے کی نہیں چنانچہ
 ان ادویا کو ہم حفاظت جان اور نفع جسمانی کے لیے ترک و اختیار کرتے
 ہیں۔ پس کوئی وجہ نہیں کہ اطباء روحانی یعنی انبیاء و رسل کے اقوال پر
 اعتقاد کر کے مفید و مضرتیہ کے ظاہر ہونے کو کیوں نہ تسلیم کریں علاوہ
 اسکے اگر بالفرض معاد کا معاملہ قطعاً بے اصل ہو تو بھی اسوقت اس پر اعتقاد
 کرنے میں کوئی حرج و خرابی امور دنیا میں پیش نہیں آتی بلکہ روز آخرت
 کی امید و بیم سے انسانی فرائض کو انجام دینے میں بہت مدد حاصل ہوتی
 ہے اور اخلاق درست رہتے ہیں برخلاف اسکے اگر واقعی معاد کا معاملہ
 پیش آیا جسکو ہم اسوقت یقین نہیں کرتے تو کیا جواب بروز باز پرس
 اس انکار کا ہمارے پاس سوا اندامت کے ہوگا۔ اور اپنے کو مبتلا
 عذاب دیکھنا پڑے گا۔ لہذا یقین لانا معاد کا عقلاً واجب ہے اور
 یہ بہترین عقیدہ ہے جو انسان کو مالک و خدشات دنیا و آخرت سے
 بچا سکتا ہے۔

فصل سوم بقا، روح کا بیان

بقا، روح کے دلائل اس کتاب میں چند جگہ پر بیان کئے گئے۔ اس مقام پر اتنا سمجھنا چاہیے کہ موت کے معنی روح حیوانی کا فنا ہو جانا۔ یہ روح اخلاط سے پیدا ہوتی ہے جب اخلاط فاسد ہو گئے یا کوئی صدمہ ان اعضا جو روح کو پہنچا جو قیام روح کے لیے ضروری ہیں تو موت عارض ہوتی ہے لیکن روح انسانی جسکو نفس ناطقہ کہتے ہیں وہ بعد موت بھی باقی رہتا ہے تاکہ اکثر اعمال و افعال سے متاثر ہو کیونکہ ذمہ داری تکلیفات شرعیہ و فرائض انسانیہ کی اسی نفس پر ہے پس اس مدت کو یعنی روز موت سے تا روز بارپرس عالم برزخ کہتے ہیں۔ فی زمانہ اسکی مثال مجرم کے لئے بعینہ حوالات کی ہے اور نیکو کار کے لئے حالت انتظار جزا و صلہ۔ پس خدا کے یہاں روز فیصلہ تو وہی روز آخرت ہے جسکا انتظار اس نفس کو کرنا پڑتا ہے ورنہ اگر یہ بھی فنا ہو جائے تو خلقت ثانیہ میں عقلاً مواخذہ دار نہ قرار پائے گا کیونکہ سزا و فناء تو برداشت کر چکا علاوہ اسکے نفس ناطقہ کا فنا ہونا باطل قرار پچا کیونکہ جب وجوب معاد اور بارپرس روز آخرت ثابت ہے تو بقا کے نفس ہی لازمی ہے اگر نفس ناطقہ فنا ہو جائے تو دوسرے جسم میں داخل ہو جائے تو یا نہ پرس کا ذمہ دار کون ہو گا لہذا روح یعنی نفس ناطقہ کا بقا لازمی ہے اور وہ ملحا اپنے اعمال کے تا روز آخرت اس عالم میں رہتی ہے جو نیکون کے لیے وادی السلام اور گنہگاروں کے لیے وادی برہوت کے نام سے معین کیا گیا ہے۔ پس مسئلہ تنازع کے لیے کوئی

دلیل عقلی حکمائے اسلام کے نزدیک قائم نہیں ہے جسکے مزید مباحث اس کتاب میں مقصود نہیں بلکہ صاحبان فہم و دانش اسکو طے کر سکتے ہیں کہ خیالاتناسخ کس حد تک قرین عقل ہیں اور اسکا عقیدہ کرنے والا کیسے کیسے اقرار خدا کا نشانہ ہو جاتا ہے جنکا جواب نہیں ہو سکتا۔

فصل چہارم بہشت و دوزخ کا بیان

بہشت سے مراد جگہ سلامت و بقائے دائمی اور مقام راحت و سرور جاودانی ہے اور دوزخ سے مراد جگہ عذاب و عقاب مقام شدائد و مصائب ہے۔ آن مقامات کی نعمتیں اور زحمتیں اس درجہ ہیں کہ انکا اندازہ خیال بشری سے باہر ہے مگر بقدر فہم انسانی انکے تفصیلات کتب آسمانی میں بیان کئے گئے ہیں تاکہ شوق بہشت و خوف دوزخ سے انسان اپنے افعال و اعمال کو دنیا میں درست رکھے اور آخرت میں انکے موافق ان نعمتوں اور زحمتوں کا مستحق قرار پائے۔ چونکہ معاد عقلاً ثابت ہے اور اسکا جزو یہ بھی ہے لہذا وجود بہشت و دوزخ کا یقین لانا عقلاً لازم ہے اور اس عقیدہ میں کوئی قبح عقلی نہیں پایا جاتا سولے اسکے کہ مقررین کی کوتاہ عقلی و جہالت ثابت ہوتی ہے۔

واضح ہو کہ یہی ہیں اسلام کے مسلاط علم الہیات جنکے پڑھنے سے عقل روشن ہو جاتی ہے یہ وہ جہالت سامنے سے ہٹا جاتا ہے اور اس چیز کا کھنڈن ہو جاتا ہے جسکو عرفائے حقہ حقیقت کہتے ہیں اور انھیں مسائل پر نظر کرنے سے اہل فہم و علم کے نزدیک وحدت وجود اور ہمہ اوست کا حملہ

بے سرو پا معلوم ہوتا ہے چنانچہ حقیقت کے مطالب و مفہوم کے بارہ میں
 ذیل کی روایت کو صاحبان نظر غور سے پڑھیں اور لذت روحانی حاصل کریں
 ایک سے زحمت شامیہ علیہ السلام شہر پر سوار تھے اور کبیل ابن زیاد آنحضرت کے
 روایت تھے راہ میں کبیل نے عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین مَا الْحَقِيقَةُ
 یعنی حقیقت کیا چیز ہے۔

واضح ہو کہ اس سوال میں کبیل نے حقیقت بے نام و نشان سے سوال
 نہیں کیا کیونکہ ممکنات میں سے کسی ذات کو اس مقام کے دریافت
 کرنے میں دست گاہ نہیں ہو سکتی بلکہ ممکن ہے کہ اُسے وحدت حقہ
 و حقیقت محمدیہ اور ولایت علویہ سے سوال کیا ہو۔ الغرض جواب میں
 اُسکے سوال کے حضرت نے فرمایا مَا کَانَ وَالْحَقِيقَةُ یعنی حقیقت کے
 دریافت حال سے کیا مطلب سمجھ کر ہے۔

اس جواب میں آنحضرت نے کبیل کو ہول دلایا تاکہ مرتبہ سلوک میں اپنی
 جدوجہد کو بڑھا سکے۔ اور طرق فنا فی اللہ کو اختیار کرے۔ چنانچہ کبیل
 اس مطلب کو سمجھ گئے اور عرض کیا اَوَلَسْتُ بِصَاحِبِ سِرِّكَ
 یعنی آیا میں آپ کا راز دار نہیں ہوں قَالَ بَلٰی وَلَکِنَّ یَتَرُکُکُمْ عَلَیْکُمْ
 مَا یُطْفِئُ مَوْتِی یعنی تو میرا صاحب راز ہے لیکن اس اندازہ سے
 کہ جتنا میرے رشتات خاطر سے تو نصیبہ پاسکے اور بقدر اپنی توانائی کے
 بہرہ مند ہو سکے۔

لیکن یہ امر مقرر ہے کہ پیاسا جب تک سیراب نہیں ہو جاتا زیادہ طلبی سے
 باز نہیں آتا لہذا کبیل نے عرض کیا اَوْ مِثْلَکَ تَخْتِیْبُ سَاکِعِیْ
 یعنی آیا آپ سا بزیر گواری سائل کو محروم کرتا ہے فقال عَلَیْہِ السَّلَامُ

کشف بیانات الجلال من غیر اشعار یعنی حقیقت
ایک تالو، ششہ و جلال ہے کہ بے پردہ کے ظاہر ہوتی ہے۔
کیسل نے عرض کیا زہنی بیانات یعنی اس سے زیادہ واضح فرمائے
تاکہ میں سمجھ سکوں قال فحو الوجود مع ححو العلوم ارشاد
نمایا کہ کثرات کو جو کہ وجودات موبہ ہیں پیش نظر کر کے حقیقت
تجلی میں جو کہ ولایت موبہ ہے دیکھتے ہیں۔

کیسل نے عرض کیا زہنی بیانات یعنی اس سے زیادہ وضاحت
فرمائے فقال ہذا السیر لغلبۃ السیر یعنی چاک
کرنا حجابات مقیدات کا بہ نیرومی معنی و طلب۔

کیسل نے عرض کیا زہنی بیانات یعنی ایسا فرمائے کہ میری
عقل میں آ سکے فقال فحو بشری من صبح الازل فیلوح علی
ہیاء کل التوحید انما ذہبی حقیقت وہ نور ہے کہ صبح
ازل سے اٹھا اور اسکے آثار نے ہیاکل توحید کو متلائی کر دیا۔

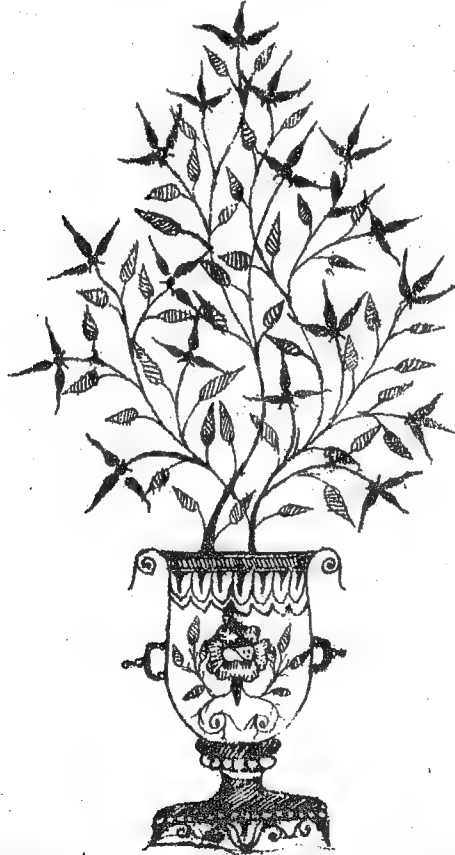
مطلب اسکا یہ ہے کہ وجودات جزئیہ جو کہ رہینہ قیودات متعدّدہ
ہیں وہ ظاہر کنندہ توحید ہو گئیں کیونکہ ان قیودات کے لیے کوئی
حقیقت نہیں بلکہ سب نمود بے بود ہیں اور جس شخص کے لیے دیدہ
حق ہیں ہے وہ مجسّم حق کے اور کچھ نہیں دیکھتا۔ اسی مقام سے
یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ تمام ہستیاں موجودات کی ہستی وحدت حقہ
اور حقیقت محمدیہ اور ولایت علویہ کے طفیل میں ہیں اور سب نہیں
بزرگواروں کے وجود ذیجود کے شجاعت ہیں۔

کیسل نے عرض کیا زہنی بیانات یعنی کچھ اور توضیح فرمائے

فَقَالَ اِطْفِئِ السِّرَاجَ فَقَدْ طَلَعَ الصُّبُّهُمُ يَعْنِي اے
لیسل اب چراغ گل کر دے کیونکہ صبح تو طالع ہو گئی۔

مراد حضرت کی یہ تھی کہ جو کچھ تیرے فہم کے موافق بتاؤ ہیں نے بتا دیا
اور جو غلط و حدت حقہ و کثرات موہو ہو سب کے متعلق تیرے فہم کے
قابل تھا وہ کہہ دیا۔

الغرض مشائخ عرفا حقہ نے ان کلمات کی شرح میں
دست رنگ ڈالے ہیں۔ تو بھلا مجھ سائے پیمبر ان اس سے
زیادہ صراحت کی کیا جہت کر سکتا ہے



خاتمہ الكتاب

الحمد لله والتمتہ کہ جلد اول کتاب فلسفہ اسلام مسائل عام نظری کے ذکر میں اتمام کو پہنچی اب جلد دوم میں مسائل حکمت عملی کا بیان ہے۔ اور اُمین انشاء اللہ اس سے زیادہ دیکھی ہوگی۔ اگر اربابِ ہنر اور اصحابِ نظر نے اس جلد کی قدر کی تو جلد دوم بھی بہت جلد انشاء اللہ مطبع میں بھیج دی جاوے گی۔

اس جلد کی تسوید میں کچھ کم پانچ ماہ صرف ہوئے ورنہ التقاط مضامین اور تفتیش مسائل میں تو برسوں گزر گئے۔ اور اس محنت شاقہ میں تندرستی کو بہت صدمہ پہنچا کہ باوجود کثرتِ کار اور هجومِ افکار وادائے فرائضِ منصبی میں کم از کم پانچ گھنٹہ روزانہ می جوئی گرمی اور ساون بھادون کی اُمس لین صرف کئے۔ مہینوں یہ حالت رہی کہ تمام شب فکر مضامین اور ترتیب مطالب میں گزر گئی۔ یہ انتظار رہتا تھا کہ کہیں جلدی صبح ہو تو اس مضمون کو یوں ادا کروں۔ بالکلہ اس بیان سے غرض یہ ہے کہ میری اولاد و احفاد کو جو کہ سب سے زیادہ میرے اندرونی حالات سے واقف ہیں ایک نصیحت حاصل کرنا چاہئے کہ جب کوئی کام کرنا ہے تو کویون کریں

مقصود اس جانفشانی اور صرف مال سے جو کہ اسکی تالیف و اشاعت میں
 گوارا کیا گیا حاشا کوئی دوسری غرض ہوا ہے نفع رسانی برادران ایمانی کے نہیں
 پس صلہ اسکا محض دعا و خیر ہے۔ اور خداوند تعالیٰ سے یہ دعا ہے کہ اشد شقت
 اور خد متگذاری ارباب ایمان و حق شناسی دین اسلام کو میرے نامہ عمل میں
 درج فرمائیے اور طفیل محمد و آل محمد صلوات اللہ علیہم جمعین میرے معاصی کو آب
 رحمت و مغفرت سے زائل فرما کر جو ار حضرت خاس آل عباسید الشہداء مظلوم
 کر بلا میں مدام احوالہ جگہ عنایت فرمائے اور میری مٹی کو اسی خاک طہا ہر
 و مطہرین ملا دے جس پر شہداء نے اپنا خون اسلام کی توقیر و عزت قائم رکھنے
 کیلئے بہایا ہے اور اس ارض مقدس کو بقیعہ خست بنا کر گنہگار ان امت کے
 لیے وسیلہ نجات و محل استجاب دعا قرار دیا ہے اور میرے اعزاء و اقربا
 و احباب و اولاد و جملہ برادران ایمانی کو اس ثواب میں میرا شریک
 و سہم گردان کر گذشتگان کو اپنے سایہ رحمت میں سکون و مآویز اور
 پس منندگان کو اس کتاب کے پڑھنے اور اس سے بہرہ مند ہونے کی
 توفیق مرحمت فرمائے فقط

وَالسَّلَامُ عَلَیْهِ أَتْبَعُ الْحَمْدَ

المرقوم تیرھویں ماہ رمضان المبارک ۱۳۲۱ھ
 مطابق ۱۸ ماہ ستمبر ۱۹۰۲ء بمقام بیروت
 بخط خام حق کوئین مرزا ناد حسین خیر خواہ
 ۲۹

تاریخ فلسفہ اسلام

مُصَنَّف جناب لانا سید علی نقی صاحب صفی لکھنوی

یہ نصاب علم و حکمت یہ کتاب لا جواب
واقعی سرمایہ نازش ہوا رد و کیلئے
آج تک ایسی کتاب رد وین کی نہیں
جس قدر امراض نفسانی ہیں انکے واسطے
صاف ظاہر یہ فرست مضامین لیکر
قلم و حکمت کے جس شعبے میں سب کا ذکر ہو
کیا مسائل کیا دلائل کیا غوامض کیا نکات
سب اسی گنجینہ معنی میں ہیں محفوظ سب
دیکھئے نفل مصنف کی حکیمانہ روش
جسمین عقلیہ دلائل سے بعنوان جدید
فلسفیانہ مباحث شاعرانہ رنگین
شخصی امی و ملکی زندگانی کے طریق
اور سلطان حقیقی و مجازی کے حقوق
حسن دیدہ میں سبھی کو پھر دیکھ ہے مختصر
ہر اسی قابل کہ یہ کیجائے دخل رس میں
طبع ہو کر جلد اول ہوگی شایع عنقریب
لیجئے چمکا علوم مشرقی کا آفتاب

چشم حق بین کے لیے آئینہ زار حق نما
جسکو علیہ مضامین کا حسن نہ مل گیا
مستحق اس بات پر ہیں جلد رباب کا
زود اثر اس سے زیادہ ہونہیں سکتی دوا
جامع و مانع ہر اک مضمون پر نقش بدعا
پہا ہو ایک ریائے فصاحت حاجب
نفس کی حکمی دوائیں روح کی لکھن غذا
واہ کیا لطف بیان ہو واہ کیا طرازا
نبض رفتار زمانہ دیکھ کر نسخہ لکھا
دہریت کے سفسطون کو یکدم رد کر دیا
دلکش انجمنانہ دوع ماکہ خندانہ ماصفا
معرفت ذات الہی کی بحسب اقتضا
دولت برطانیہ کی برکتیں بنے آہا
ہر کتھا لون کی زینت یہ کتاب ہے بہا
صیغہ تعلیم میں لیلین اسے دیکر صلا
اور اسکے بعد حصہ دوسرا پھر تیرا
جگمگا دیگی دولت کو حق پرستی کی ضیا

اس مدلل فلسفہ نے مذہب اسلام کے
ہر رعیت پر اطاعت بادشاہ کی فرض عین
ہوں اس اخلاقی شفاخانہ سے بابر فیض
تھی ہی تریاق اکبر کی ضرورت آجکل
ہر طرف پہنچ چکی ہے تحریریت کی واسطے
چل رہا ہے جو گروہ کو ردل کو راہ
مصرع تاریخ کی مجسمہ بھی فرمائش ہوئی

کر دیا ثابت کہ آزادی ہو عقلاناروا
سبائے لطیف خدا ہی قوت منرمانروا
دل جو ہیں ضعف عقائد کے مرض میں مبتلا
پھیلتی جاتی ہو نگالہ کی زہریلی ہوا
شور و بندے ناترم کا ہو فلک تک کو بخت
فرض تھا اسکو بتا دین ایک سید ہارستا
ہو چکی تیار جیت دور میں حق منسا

ایک مصرع صاف سلیوں کہ دیا میٹر صفی
سہل سچا فلسفہ ہے مذہب اسلام کا

قطرہ تاریخ

آرٹھیہ کا جناب میر علی محمد صناعارف لکھنوی

وصف کیا اس کتاب کا ہو رستم
سال اتمام لکھدو لے عارف
دل سے مشتاق اک زمانہ ہے
علم و حکمت کا چہنر نہ ہے

۸۳۲۸

غلطنامہ کتاب فلسفہ اسلام

ہر چیز کو شناسائی کی اس کتاب میں ایک نقطہ بھی غلط نہ ہو مگر سوچیں کہ کاتب کے تصرفات و اصلاح سنگ کی
سب سے پہلی اسے ہم بھی اکثر غلط فاحش محکمے لفظ کے لفظ بدل دیے اور مجبوراً غلطنامہ لگانا پڑا۔ اس
علاوہ اگر وہ بھی اس میں غلط پایے جائیں تو ناظرین خود بھی تصحیح کر لیں۔ مؤلف

صفحہ	غلط	صحیح	صفحہ	غلط	صحیح
۵	۱۷	میرے حال ہے	میرے حال ہے	تالیفات	تالیفات
۱۰	۱۲	نقش پذیر	نقش پذیر	بید ہو جائیگی	بید ہو جائیگی
۱۳	۳	ایضاً	ایضاً	وجود سے	وجود سے
۱۴	۱۰	یاد رکھو کسی خاص	یاد رکھو کسی خاص	ان لغات مخصوصہ	ان لغات مخصوصہ
۱۷	۲۰	فطرتی	فطرتی	قواعد طبیہ	قواعد طبیہ
۲۵	۲۰	صائبین	صائبین	جسمین اور اثر	جسمین اور اثر
۲۶	۱۸	طیبہ	طیبہ	وقوع شبہات	وقوع شبہات
۳۷	۱۰	مدنیۃ العلوم	مدنیۃ العلوم	فروع علم اصول فقہ	فروع علم اصول فقہ
۳۸	۱۸	فصل اول	فصل اول	نسبت حکام خیرئیم	نسبت حکام خیرئیم
۳۹	۸	کتاب نفیہ	کتاب نفیہ	علم ادبیا و شامان	علم ادبیا و شامان
۴۰	۲۱	علم الشا	علم الشا	تفصیلات	تفصیلات
۵۵	۶	والمنظرہ	والمنظرہ	ان امورین	ان امورین
۵۸	۲	موجودات	موجودات	علم ترتیب العساگر	علم ترتیب العساگر
۵۹	۱۷	مکانات اس	مکانات اس	وآسایش تعلیم	وآسایش تعلیم
۶۳	۲۱	ایجاد یہ تھی	ایجاد سے یہ تھی	قسم دوم وراثت	قسم دوم وراثت
۶۸	۱	عالم ہویا	عالم میں ہویا	نشانات حکمتہ	نشانات حکمتہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۲۷	۱۱	منکشف	منکشف	۱۳۸	۱۱	د شریعت	شریعت
۱۲۸	۱۳	پیدا کرتے ہیں	پیدا کرنے میں	۱۵۳	۱۰	فرق ہے	فرق یہ ہے
۱۲۹	۲۰	بھڑپا اکنار	بھڑپا اکنار	۱۵۴	۱۵	اسی مذہب	اسی کے مذہب
۱۳۰	۱	واخلاق	وہندیا خلاق	۱۵۶	۱۵	ہول ایک	ہول ایک
۱۳۱	۱۳	قلبی میں	قلبی میں	۱۵۸	۱۰	حق کا پتا ہے	حق کا پتا چل جائے
۱۳۲	۲۰	کتب فقہیہ	کتب فقہ	۱۶۹	۲	خالق معرفت	خالق کی معرفت
۱۳۳	۲۱	ادائے زکوٰۃ	ادائے زکوٰۃ	۸	۸	یہ اعتبار	بہ اعتبار
۱۳۴	۶	وقت افطار	وقت افطار	۱۷۰	۹	(کتاب شریعت)	(کتاب شریعت)
۱۳۵	۷	باذر کنا	باذر کنا	۱۷۲	۱۹	الکتاب	الکتاب
۱۳۶	۷	شکم پیری	شکم پیری سے	۷	۷	یہ تحقیق بہ خدا	یہ تحقیق بہ خدا
۱۳۷	۱۳	سرور کے	سرور کے ہو	۱۷۳	۱۲	ہوتی	ہوتے
۱۳۸	۳	ایک نفس	ایک نفس ہے	۱۸۱	۵	اوزان حرکات	اوزان کو حرکات
۱۳۹	۱۰	نہیں تغیرات	انہیں تغیرات	۱۸۲	۳	وادیان	وادیان
۱۴۰	۲۱	سی ریا	ریا سے	۱۸۶	۷	نصف کا ہے	نصف ہے
۱۴۱	۱۰	حقوق عبادت	حقوق عباد	۱۸۷	۱۵	نہو تاشے	نہو تاشے
۱۴۲	۱۲	شرایط توبہ	شرایط توبہ	۲۰	۲۰	کیا جائے	کیا جاتا ہے
۱۴۳	۳	متذکر	متذکرہ	۱۸۷	۶	صورتیں	صورتوں
۱۴۴	۱۵	نقلیہ عقلیہ	نقلیہ عقلیہ	۱۹۱	۳	عزویت	عزوبت
۱۴۵	۱۳	عالم ملکوت	عالم ملکوت	۷	۷	الفعالیہ	الفعالیہ
۱۴۶	۷	سوقسطائیہ	سوقسطائیہ	۸	۸	وکی	وکی
۱۴۷	۶	شیطانی نے	شیطانی کے	۱۹۲	۱۲	عرض	عرض

صحیح	غلط	صفحہ	سطر	صحیح	غلط	صفحہ	سطر
مثال اسکی	مثان اسکے	۲۷۷	۴	بین اور	میں اور	۲۷۷	۵
رطوبت	رطوبت	۲۸۰	۱۷	کبھی جہت	کسی جہت	۲۸۰	۹
اخلاط اربعہ	اخلاط اربع	۲۸۱	۱۳	عادات کو	عادات	۲۸۱	۱۸
پہلے کمتر	پہلی کمتر	۲۸۳	۴	ذات الہی	ذاتی الہی	۲۸۳	۱
پیدا کی	پہیہ کی	۲۸۳	۷	مجرتہ	مجرتہ	۲۸۳	۱۱
پہنچنا ہی	پہنچنا ہی	۲۸۳	۱۹	خفی	و خفی	۲۸۳	۷
مزید ترقی	مزین ترقی	۲۸۴	۵	ذات	ات	۲۸۴	۹
اعتدال	اعتال	۲۸۴	۱۷	اُسکی	کرسکی	۲۸۴	۲
نفس کل کے	نفس کل کے	۲۸۴	۱۱	گداختہ کر کے	گداختہ کے	۲۸۴	۱۳
تو دوسرا	لودوسرا	۲۸۴	۱۷	ذاتی	زیادتی	۲۸۴	۱۸
جو کہ اصل	جو کہ صل	۲۸۹	۱۲	حالت پر ہے	حالت پر ہے	۲۸۹	۱۹
اُنکی	اُنکی	۲۹۰	۵	حصہ ضعیف	حصہ ضعیف	۲۹۰	۲۱
انتہائی	انتہائے	۲۹۲	۸	خط مستقیم کا ایک	x	۲۹۲	۲۳
خون ہو گئے	خون گئے	۲۹۲	۱۹	حرف دگر ہے	اب کی	۲۹۲	۷
غلیظ خشک	غلیظ خشک	۲۹۵	۸	منعقد	منعقد	۲۹۵	۸
قوة روح نفسانی	قوة نفسانی	۲۹۶	۲	جوان دونوں	جوان کہ دونوں	۲۹۶	۱۸
عرفی	عرفی	۲۹۶	۹	اثبات	اسبات	۲۹۶	۱
قائم ہوتی ہے	قائم ہوتا ہے	۲۹۶	۱۹	قوت مولدہ	قوت قلدہ	۲۹۶	۹
بصورت	بطورت	۲۹۶	۲۰	قادر ہواُس	قادر اُس	۲۹۶	۱۷
ہو جاتا ہے	ہو جاتی ہے	۲۹۶	۲۱	اقسام ہیں جو	اقسام جو	۲۹۶	۹
فایض	فائز	۲۹۶	۷	عضا حیوانی	عضا حیوانی	۲۹۶	۱۳

صفحہ	سطر	خلاف	صحیح	صفحہ	سطر	خلاف	صحیح
۳۰۰	۱۱	بہ ترتیب	بہ ترتیب	۳۲۹	۶	مقدار اشیاء	مقدار اشیاء
۳۰۸	۱۲	فرت لونا	فرت کرنا	۳۵۲	۱۶	مین عالم	عالم مین
۳۰۹	۱	سمجھتے تھے	سمجھتی ہے	۳۶۶	۱۷	اعراض	اعراض
۳۱۱	۲۰	معقولات جنکو	معقولات کا جنکو	۳۷۰	۱۸	اور محل	اور محل
۳۱۶	۱۲	مضمون اس	مضمون بیان اس	۳۷۳	۲	یلا مقدر	یلا مقدر
۳۱۹	۹	لایا گیا ہے کسی	لایا گیا وہ کسی	۳۸۱	۵	لفظ بینی	لفظ بینی
۳۲۵	۱۳	پر وجہ	پر وجہ	۳۸۱	۱۰	وغیر اولو الغرم	وغیر اولو الغرم
۳۲۶	۱۵	جو چیز عقلی	جو چیز عالم عقلی	۳۸۵	۲۰	بیا کر سننے	بیا کر سننے
۳۲۷	۱۳	نفس	نفس	۳۸۷	۵	عقول ناقصہ	عقول ناقصہ
۳۲۷	۵	دھرو جسکے	دھرو جسکے	۳۸۹	۷	پہلا	پہلا
۳۳۲	۱۹	دیگو گئے	دیگی گئی	۳۹۶	۱۷	دو نینر	دو نینر
۳۳۵	۶	جبر کو	جبریل کو	۳۹۹	۶	فعل	فعل
۳۳۶	۱۰	مخصوصہ	مخصوصہ	۴۰۳	۱۲	اس طرح کہ	اس طرح پر کہ
۳۳۶	۱۸	روحانیہ	روحانیہ	۴۰۶	۷	الکرا اعمال	الکرا اعمال
۳۳۷	۱	ذکرہ	ذکرہ	۴۰۷	۱۲	نفس ہی	نفس ہی
۳۴۱	۱۰	تفریح	تفریح	۴۰۹	۵	موہومہ	موہومہ
۳۴۳	۱۵	باب	باب	۴۱۰	۶	موہومہ	موہومہ

۳۹۱ ف

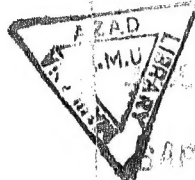
۳۹۲۰۱

DATE DUE

This book is due on the date last stamped. A fine of 1 anna will be charged for each day the book is kept over time.

70 OCT 13

G25.-6.92.



10-3.93



G-2.-6.92.

6.4

URDU



۲۹۶۱
مفوض

۵۰۶

۲۹۶۱
۱۶۵۴

Date	No.	Date	No.
26 OCT 1961	2202	10-3-93	728.6
27			
28			
29			
30			
31			
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17			
18			
19			
20			
21			
22			
23			
24			
25			
26			
27			
28			
29			
30			
31			
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17			
18			
19			
20			
21			
22			
23			
24			
25			
26			
27			
28			
29			
30			
31			
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17			
18			
19			
20			
21			
22			
23			
24			
25			
26			
27			
28			
29			
30			
31			
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17			
18			
19			
20			
21			
22			
23			
24			
25			
26			
27			
28			
29			
30			
31			
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17			
18			
19			
20			
21			
22			
23			
24			
25			
26			
27			
28			
29			
30			
31			
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17			
18			
19			
20			
21			
22			
23			
24			
25			
26			
27			
28			
29			
30			
31			
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17			
18			
19			
20			
21			
22			
23			
24			
25			
26			
27			
28			
29			
30			
31			
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17			
18			
19			
20			
21			
22			
23			
24			
25			
26			
27			
28			
29			
30			
31			
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17			
18			
19			
20			
21			
22			
23			
24			
25			
26			
27			
28			
29			
30			
31			
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17			
18			
19			
20			
21			
22			
23			
24			
25			
26			
27			
28			
29			
30			
31			
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17			
18			
19			
20			
21			
22			
23			
24			
25			
26			
27			
28			
29			
30			
31			
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17			
18			
19			
20			
21			
22			
23			
24			
25			
26			
27			
28			
29			
30			
31			
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17			
18			
19			
20			
21			
22			
23			
24			
25			
26			
27			
28			
29			
30			
31			
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17			
18			
19			
20			
21			
22			
23			
24			
25			
26			
27			
28			
29			
30			
31			
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17			
18			
19			
20			
21			
22			
23			
24			
25			
26			
27			
28			
29			
30			
31			
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17			
18			
19			
20			
21			
22			
23			
24			
25			
26			
27			
28			
29			
30			
31			
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17			
18			
19			
20			
21			
22			
23			
24			
25			
26			
27			
28			
29			
30			
31			
1			
2			
3			